Marie-Dominique CHENU

De contemplatione

Thèse de doctorat
Angelicum, Rome, 1920

Édition, traduction française et commentaire
par Carmelo Giuseppe CONTICELLO

Texte intégral



WORK IN PROGRESS

Mise en ligne à Paris le 5 février 2019 à 15h00

J’ai eu la chance de connaitre le P. Chenu (1895-1990)*

au Couvent de Saint-Jacques (Paris) où j’ai habité pendant les années de ma thèse.

Le P. Chenu m’a confié *brevi manu* sa thèse et d’autres inédits pour la publication.

La thèse (116 pages) porte sur la doctrine de la contemplation selon Thomas d’Aquin.

Elle est manuscrite (écriture très fine) et rédigée en latin.

L’Édition sera accompagnée d’une traduction française et d’un commentaire historique, philologique et théologique.

Des extraits substantiels ont déjà fait l’objet d’une publication à l’occasion de son décès :

Carmelo Giuseppe CONTICELLO,
« *De contemplatione* (Angelicum, 1920). La thèse inédite de doctorat du Père M.-D. Chenu », *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 75 (1991) 362-422.

Voir aussi C. G. CONTICELLO, « Métaphysique de l’être et théologie de la grâce dans le médiévisme contemporain. É. Gilson et M.-D. Chenu entre H. Bergson et A. Gardeil », *Revue thomiste* 94 (1994) 431-459.

Le lecteur trouvera ci-après la transcription du texte intégral

Pour citer cet ouvrage : Marie-Dominique CHENU, *De contemplatione. Thèse de doctorat Angelicum*, Rome, 1920. Édition, traduction française et commentaire
par Carmelo Giuseppe CONTICELLO :
https://cnrs.academia.edu/CarmeloGiuseppeConticello/Papers [on line]
mis en ligne le 5 février 2019 à 15h00

*http://dominicains.revues.org/85

Marie Dominique CHENU

De contemplatione

Beatae Virgini, quae « excellenter usum sapientiae habuit in contemplando »
III, q. 27 a. 5 ad 3.

« In juvenibus et in omnibus in quibus motus non quiescunt, non de facili invenitur sapientia ». Si huic psychologicae observationi Sancti Thomae (in I *de Anima*, lect. 8) attendissem, forsan a disserendo de Contemplatione, quae est actus et perfectio sapientiae abstinuissem. Imo, non solum per accidens ex parte subjecti disserentis, sed et per se ex parte ipsius objecti, magnae habentur difficultates, quae a tali tractatu studentem « juvenem » arcere debuissent. Contemplatio enim est actus supremus intellectus humani, in quo maxime[1] appropinquat homo ad naturam angeli et ipsius Dei ; est actus maxime vitalis et immanens, ab intimis et profundioribus mentis humanae procedens, praeter multiplicitatem et nobilitatem operationum inferiorum, et ideo, licet quoad se sit magis intelligibilis, quoad nos tamen absconditus est et mysteriosus : si quaecumque cognitio jam est quoddam mysterium naturale, quid dicimus de cognitione intellectuali contemplativa, quae est assimilatio et possessio veri in quiete apprehensionis perfectae ? Purum lumen, a vultu Dei super nos signatum, quo conjungitur intellectus noster rationibus aeternis, oportet attingere ; sed quomodo radium solis in sua natura definire, si sol nondum plene apparuerit ?

Et si Deus in sua bonitate lumen proprium suum infundit in anima humana, capacitatem ejus obedientialem supra omne debitum implens, si contemplationis oculus noster extenditur et elavatur ad mysteria supernaturalia vitae intimae Dei cernenda, augentur ita difficultas et mysterium cognitionis, ut nonnisi balbutiendo haec ineffabilia describamus. Mystici ipsi, hanc lucem tamen frequenter experti, secretum colloquium et spirituale connubium suum tradere non possunt, et verba eorum hyperbolica imaginationis exigentiis, non vero intellectus, satisfaciunt.

[2] Tamen, quia sedulo, pie et sobrie quaerentibus non denegatur quaedam intelligentia fructuosissima, de hoc objecto, scilicet <u>de natura Contemplationis</u>, tum in genere, tum in specie seu contemplationis mysticae, tractatum aggredior, consilio a magistris accepto, et desiderio impellente.

<u>**Finis**</u>. Caeteroquin, non intendo praesumptuose hanc perdifficilem quaestionem exhaurire, aut in illa novam lucem proponere ; sed tantum, sub luce principiorum S. Thomae tum de natura cognitionis, tum de motione Dei, sudia particularia et anlysim nimis fragmentariam auctorum modo magis synthetico considerare. Multae enim quaestiones implicantur in hac quaestione de cognitione contemplativa ; v. g. de distinctione intellectus et rationis in anima humana, de cognitione in rationibus aeternis sine vel cum conversione ad phantasmata, de influxu amoris in actum intellectus seu de natura affectiva sapientiae, de natura « mentis » quae est subjectum actus contemplativi ; item, quoad contemplationem supernaturalem mysticam in particulari, quaestiones de possibilitate cujusdam intuitionis in alto statu mystico, de perceptione experimentali praesentiae Dei, de natura et modo proprio

[1] maxime] *add. s. l.*

operandi donorum Spiritus Sancti, de passivitate sub motione Dei, problemata de extasi, etc… Confiteor unamquamque ex his quaestionibus, inter quas plures non habent solutionem communiter receptam nec plene satisficientem, esse ex se sola materiam alicujus dissertationis ; tamen, his quaetionibus adhuc sub lite remanentibus, convenit aliquando analysim et tractatus particulares transgredire, et ad quamdam synthesim praeparatoriam et ad recapitulationem provisoriam sese elevare, ut ex confluxu et com-positione connexarum quaestionum in una luce, amplitudo problematis perspiciatur, acquisita discernantur et computentur, diversi aspectus ejusdem rei comparentur, ut, praesertim, in ulteriori examine, modo organico procedatur, analysim accuratam faciendo sed sub lumine superiorum principiorum tum philosophiae, tum theologiae : ita requirit ordo scientificus. Hanc elementarem et provisoriam synthesim intendo, quae sit cardo solidus et lumen dirigens ad novas investigationes.

Haec de fine operis, ne quis praeter id quod possum me praetendere credat.

Finis autem operantis, ut scolastice dicam, haec est : invenire in « intellectualismo » Sancti Thomae doctrinam de contemplatione, quae sit principium efficax et regula firma vitae spiritualis et religiosae, imo et mysticae. Omnes utique proclamant contemplationem esse finem vitae humanae, et perfectam felicitatem inveniri in actu [3] sapientiae ; sapientia est caput omnium virtutum et rectrix, dicunt scolastici post Aristotelem et, in christiano, donum sapientiae perficit fidem in ordine ad apprehensionem penetrativam et affectivam ipsius Dei. Tamen non omnes eodem modo et eodem spiritu sapientiam et contemplationem concipiunt. Sat communiter, oppositione vulgari inter « intellectualismum » et « mysticismum » innixi, auctores ex una parte speculationem scolasticam ponunt, et, ex altera parte, vias mysticas amoris : aristotelicus Thomas magister est in prima via, sed in secunda via sequi oportet Anselmum, Bonaventuram, Scotum, qui post Augustinum voluntatem exaltantes, plenius aspirationes religiosas animae satisfaciunt et magis efficaciter ad unionem cum Deo perducunt[2].

Hanc oppositionem, vel saltem divisionem – et conclusiones ab illa illatas –, omnino rejicimus tanquam falsam, atque unitatem vitae spiritualis, sive christianae, sive simpliciter humanae, disrumpentem. Tenemus e contra « intellectualismum » Sancti Thomae esse maxime aptum ad plenitudinem vitae acquirendam, in unione cum Deo, et hoc, non per oppositionem ad mysticum amorem, sed quia vita mystica plenam expansionem suam habet in actu intellectuali : contemplatio, utpote perfectus actus intellectus, est supremus actus humanus maxime assimilans ad Deum. Il faut manifester la valeur contemplative, « mystique »[3], de l'intelligence (*intellectus ut intellectus*), et maintenir sa prépondérance jusque dans les mystérieuses profondeurs de l'union mystique, où, là comme partout ailleurs, elle est puissance d'ordre et de lumière. Point donc d'opposition fausse et vaine. Il suffit seulement de bien entendre l'intellectus thomiste et de ne pas le réduire en la faculté

---

[2] Addition marginale : C'est ainsi qu'on a été jusqu'à dénier à Eckart et Tauler le titre de mystiques, parce qu'ils tendent à l'union à Dieu « par la méthode intellectuelle ». Nous tenons au contraire qu'un intellectualisme sain inclut une mystique.

[3] Je prends – un peu hardiment – ce mot, précisément aux adversaires de l'intellectualisme thomiste. Il est extrêmement confus ; - je l'emploie cependant, puisque ce travail déterminera le sens que je lui donne, redressant quelque peu son acception courante, pour lui donner une valeur et une précision théologiques – ce qui est le seul moyen de l'éclaircir.

raisonnante et antimystique de Descartes et de Leibnitz (sic). Le mysticisme, a-t-on dit, est, pour St Thomas, intellectualisme intégral.

Perfecta cognitio habetur in contemplatione – in « intuitu affectivo » contemplationis, et nonnisi in eo habetur –, et quidem, si agitur de ordine supernaturali, in contemplatione mystica, dummodo contemplatio non concipiatur tanquam actus deordinatus extravagans vias et regulas rationis, falso praetextu vehementioris amoris. Rectam contemplationis hujus notionem inquiremus, ita ut postea, in ordine supernaturalis vitae, illam applicemus ad cognitionem fidei, secundum quod principia theologiae determinant.

[4] **Objectum**. Secundum hunc finem, objectum dissertationis nostrae de Contemplationis natura determinatur. Duplex pars erit tractatus : primo, de Contemplatione in genere – abstrahendo scilicet ab ordine sive naturali sive supernaturali –, ut est actus quidam intellectivus, cujus proprietates distinctivas inquirimus ; secundo, de Contemplatione supernaturali mystica, in specie, i. e. de actu cognitionis supernaturalis, a donis Spiritus Sancti elicito. Quoad primam partem, forsitan alicui nimis longa videbitur expositio de conditionibus psychologicis actus contemplativi in se ; de facto, auctores, in suis tractatibus spiritualibus de contemplatione, breviter notiones philosophicas exponunt, ut statim ad naturam cognitionis mysticae veniant. Talis processus nobis videtur imperfectus, inevitabiles confusiones in mente relinquens ; etenim, si nonnisi in confuso scimus quid sit cognitio contemplativa ut talis, quae sint conditiones ejus essentiales in intellectu humano, quomodo postea rectam et distinctam notionem contemplationis mysticae habere poterimus ? Et revera, si quaedam theoriae mysticae nescio qualem spiritum falsum sapiunt, hoc saepe provenit ex eo quod construuntur – inconscienter – super falsam, vel saltem vagam et incertam doctrinam de cognitione, v. g. de natura intuitiva intellectus. Magis ac in aliis tractatibus, theologia, in rebus mysticis, supponit et requirit sanam philosophiam et exactissimam psychologiam. Caeteroquin, exemplum Sancti Thomae sequemur, qui, dum uniuscujusque[4] donorum Spiritus Sancti naturam inquirit, recurrit ad notiones philosophicas « intellectus », « scientiae », « sapientiae ». (Cf. v. g. II II, q. 8, a. 1)

Haec igitur prima Pars, in qua definitionem psychologicam contemplationis exponemus, dividitur in tribus capitibus ; in I° cap., ex aliquibus exemplis empirice descriptis et collectis, (art. 1), proprietates cognitionis contemplativae educemus, scilicet : intuitivus actus, et affectivitas, quibus omnino distinguitur haec contemplatio ab omni alia cognitione (art. 2 et 3). Ce sera en somme définir et metre en valeur les éléments intuitifs et affectifs de la connaissance parfaite, que réalise l'acte contemplatif.

In cap. II et III, mecanismum psychologicum, ut ita dicam, explicabimus, tum hujus intuitus, tum hujus affectivitatis ; et quidem, ut clarius patescat doctrina noetica Sancti Thomae, illam exponemus per comparationem ad alias doctrinas hoc tempore vigentes.

Hac autem psychologica analysi terminata, ad naturam contemplationis mysticae in particulari, securius veniemus (II[a] Pars). Posita quaestione – « la question mystique », ut aiunt – tum sub aspectu theologico, tum sub aspectu psy[5]chologico– (hoc enim omnino necassarium est ut status et difficultas problematis in terminis accuratis exprimatur) – [Cap.

---

[4] uniuscujusque] *add. s. l.*

1[um]], explicationes a theologis propositas exponemus, et, his judicatis (Cap. 2[um]), authenticam doctrinam Angeli Doctortis, pro posse nostro, referemus (Cap. 3[um] et 4[um]).
Ita perfectam et completam definitionemcontemplationis mysticae proponemus,
primo, ut est contemplatio – elementum genericum. Pars potius philosophica, psychologica…
secundo, ut est mystica – elementum specificum – Pars theologica[5].
Per modum conclusionis, synthetice mysticismum Sancti Thomae describemus.

Sic, schematice, ordo tractatus :

I De contemplatione in genere.
1. Natura et proprietates ejus. Cap. I
   1.1. Quaedam descriptio. art. 1
   1.2. 1[a] proprietas = intuitus. a. 2
   1.3. 2[a] proprieta = affectivitas. a. 3
   Explicatio psychologica
   2. ex parte intuitus. Cap. II
   3. ex parte affectivitatis. Cap. III

II De contemplatione mystica, in specie
   1. Positio quaestionis. Cap I
   1.1. tum theological. a. 1
   1.2. tum psychologica. a. 2
   2. Diversae solutiones propositae. Cap II
   Explicatio theologica secundum doctrinam S. Thomae
   3. Solutio generalis. Cap III
   4. Applicationes. Cap IV et V

Methodus. Quaedam de methodo breviter. Methodo scolastica utemur, i. e. quae inductionem et deductionem vicissim usurpatur. Alii, quasi unice per modum descriptionis procedentes, colligunt[6] ex scriptis mysticorum et observationibus psychologorum, quaedam signa seu effectus exteriores quibus discernitur empirice actus contemplativus ab alia cognitione, et quasi nihil determinant de natura intrinseca hujus contemplationis. Inde, in praxi, obliti principiorum tum theologiae tum philosophiae, solutiones maneas (?) adhibent, ut videbimus, in his quaestionibus, quorum objectum superat limites psychologiae experimentalis. Alii e contra, deductioni nimis indulgentes, nonnisi[7] modo abstracto et statico potentiam intellectivam considerant, et non vident progressum ejus concretum et vitalem ; imo ad[8] phaenomena psychologica non attendentes, non percipiunt magnam differentiam inter quamcumque cognitionem et contemplationem, sive [6] sit in ordine naturali, sive praesertim in ordine supernaturali in quo eminentem valorem contemplationis mysticae non percipiunt, in sua ignorantia librorum mysticorum. Nec descriptiva methodus est despicienda, nec

---

[5] theologica] potius theological *a. c.*
[6] colligunt] colligunt empirice *a. c.*
[7] nonnisi] *add. s. l.*
[8] ad] *add. s. l.*

deductiva omittenda, sed facta et phaenomena accurate descripta, sub lumine principiorum superiorum, considerare et judicare oportet, ut natura contemplationis definiatur. Hoc valet, praesertim de contemplatione mystica, quae est objectum theologiae, et ideo sub lumine principiorum fidei et scientiae theologicae tractanda.

Opportune etiam, occasione data, methodo historico utemur, scilicet positionem quaestionis historice considerantes, v. g. in I[a] Parte, quando de explicatione « intuitus effectivi » secundum S. Thomam et secundum Augustinianos. Scimus quidem methodum historicam frequenter non adhiberi in thesibus doctrinalibus ; tamen, ut quaestionem quamcumque ejusque solutionem secundum mentem et positionem talis vel talis doctoris plene intelligamus, necessarium est ut haec quaestio reponatur in ambitu historico in quo proposita et soluta fuit. Ita, in casu citato, quaestionem de natura « sapientiae » ejusque actu contemplativo reponi oportet in vehementi pugna doctrinali XIII[i] inter doctrinas et mentalitates augustinianas et thomisticas, in qua, prima vice, posita fuit haec quaestio modo explicito et systematico. Ce n’est donc pas par manie d’antiquaire que j’ai recherché et cité quelques textes de théologiens ou philosophes assez obscurs du 13[e] siècle ; mais parce qu’il est indispensable pour atteindre la pensée de S. Thomas de la remettre dans le milieu où elle est née, où elle s’est développée, selon telle ou telle réaction, sous telle influence. Haec sufficiant de fine, objecto et methodo hujus dissertationis.

[7]

Prima Pars.

De natura Contemplationis in genere.

-« Les éléments intuitifs et affectifs de la connaissance »-

[8] In progressu subjectivo omnis cognitionis intellectualis, experientia quotidiana sicut et analysis psychologica tres modos, vel potius tres aspectus – non quidem separatos, sed plus minusve connexos et sese invicem compenetrantes – in apprehensione alicujus objecti vel veritatis, discernunt.
In primo gradu, secundum ordinem acquisitionis, est cognitio quasi verbalis, in qua discipulus docilis a magistro formulas scientificas satis superficialiter accipit, non penetrando sensum plenum earum, attingendo enuntiabile potius quam rem enuntiatam ; phantasmata quaedam verbalia memorialiter retinet, illa referendo ad aliquas imagines sensibiles, ad aliqua exempla, sicut ille qui non intelligit principium causalitatis nisi per exemplum et imaginem impulsus physici ad motionem materialem.

Alia cognitio, jam perfectior et diligenti studio acquirenda, est cognitio speculativa et abstractiva[9], secundum quam intellectus, componendo et dividendo, distinguendo et deducendo, quasi partes per partes attingit objectum propositum. Ex notionibus distinctis, laboriose per abstractiones successivas acquisitis, deducit, inducit, ex-plicat ; conceptus multiplicat et ordinat, in syllogismis veritatem constringit ; ac ultimatim recomponit in aliqua constructione logica, suum objectum, ita multipliciter et divisim exploratum – et hoc, quin explicite consideret illud tanquam bonum suum, excitans appetitum et affectum.

Denique, alia est cognitio experimentalis, qua objectum, in sua unitate profunda, ut est simul verum et bonum, per quemdam contactum immediatum intellectus attingitur, ita ut [9] per affinitatem et coaptationem anima ipsa connaturalis fiat objecto, et sic delectabiliter illud apprehendens, eo fruatur admiratione repleta.

Separatim existere possunt hae diversae cognitiones, ita ut aliqui jam excelllentes in una pedetentim progrediuntur in altera ; alii, sicut studentes bona memoria et imaginatione fruentes quasi catechismum philosophicum in mente conservant ; alii cum magna

---

9 Non sumitur, hic, vox « speculativa » in sensu stricto per oppositionem ad cognitionem « practicam », sicut apud Scolasticos opponuntur intellectus speculativus et intellectus practicus (qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus) : hoc sensu, Deus non cognitur nisi speculative, ut patet ; sed, prout saepe usurpatur apud psychologos modernos, sumitur per oppositionem complexam ad cognitionem simul affectivam, et immediatam aliquo modo. Gallice : une connaissance logique, abstractive, théorique, dialectique. Quae acceptio non est ignota apud scolasticos, qui distinguunt :
1. cognoscere per « implicem notitiam » i. e. « speculative ».
cognoscere per « experimentalem notitiam », « quae taliter instruit intellectum ut prorumpat in affectum amoris » i. e. « affective ».
[De hac terminologia : Cf. I q. 43, a. 5, ad. 2 in fine. III, q. 15, a. 3, ad 2, de cognitione peccati in X°-II II, q. 97, a. 2, ad 2 ; I q. 64, a. 1 c]
2. cognoscere mere objective, « ex sola inquisitione rationis ».
cognoscere « per quamdam connaturalitatem, seu affinitatem » ad objectum [cf. II II q. 45, a. 2]
3. speculare, i. e. « videre causam per effectum » - cognoscere discursive, meditative. Cf. II II, q. 180, a. 3, ad 2.
videre, i. e. cognoscere per « visionem » objecti ipsius, immediate praesentis – et non solum « in speculo » et mediate. Cf. III *Sent*. d. 24 q. 1, a. 2 ; q. 3c et a. 4.
Cognitio speculativa talis est quae non sit experimentalis (1), nec per connaturalitatem (2), nec per quamdam visionem (3).
– Haec sint dicta ad tolendas aequivocationes, et ad explicandam vocem a nobis usurpatam in sensu magis complexo ac apud theologos saeculi XIII[i]. Caeteroquin, tota I[a] Pars dissertationis erit ad hanc distinctionem duarum cognitionum explanandam.

promptitudine et vi dialectica notiones distinguunt et argumentationes evolvunt ; alii profundius, amorose, sed frequenter in confuso, objectum contemplantur. In unoquoque casu, imperfecta remanet cognitio ; illa sola perfecta est et plene satians in quiete mentis, quae objectum in sua unitate, veritate et pulchritudine experimentaliter et sapide percipitur in clara visione (secundum quod patitur objectum), ita ut in[10] notionibus distinctis optime connexis et logice ordinatis exprimi possit, sive mentaliter, sive etiam externe.

In manualibus elementaribus philosophiae, fusius exponitur processus operationis intellectivae secundum cognitionem speculativam ; sed frequenter nec unum verbum additur de modo quo perficitur haec cognitio per apprehensionem experimentalem. Talis est tamen finis[11] vitae nostrae intellectualis, ut objectum intelligibile ita apprehendamus in assimilatione (hoc est elementum formale cognitionis) sapida, profunda, « quasi experimentali ». Talis est « contemplatio », sive haec vox sumatur in sensu stricto de contemplatione Dei, supremi intelligibilis, sive sumatur large de quocumque objecto intelligibili ; hoc nomine enim, omnes designantur cognitionem affectivam et, aliquo modo saltem, immediatam[12].

In hac prima parte tractatus nostri, hanc definitionem nominalem in explicitam, distinctam et realem definitionem perficere, ita ut « mecanismus » psychologicus – liceat nobis uti hac imagine satis materiali, sed expressiva – scientifice tradatur secundum nostrum posse ; colligemus et in aliqua synthesi reducemus elementa doctrinalia passim exposita a Sancto Thoma, qui, quamvis et ipse manuale quoddam intendat in sua *Summa* tradere novitiis (cf. Prologus), nihilominus conditiones generales, quoad essentialia, descripsit hujus cognitionis contemplativae[13], quam revera ponit ut supremum terminum vitae intellectualis, imo et humanae, sive in ordine naturali, sive in ordine supernaturali.

Ad hunc finem obtinendum, et ad determinandam realem definitionem contemplationis – in genere, i. e. quocumque objecto applicetur –, ita procedemus : [10]

Primo : analysim descriptivam aliquorum factorum, per modum exempli, faciemus, ita ut ex ea appareant proprietates genericas, conditiones psychologicas generales, hujus operationis intellectivae, quam vocamus contemplatio. (Caput I)

Secundo : doctrinalem interpretationem seu philosophicam explicationem hujus operationis ejusque proprietatum trademus[14] secundum principia Sancti Thomae. Et ut melius manifestetur positio Angelici doctoris in suo valore profundo et synthetico, prius, per modum status quaestionis, exponemus historice doctrinam praedecessorum S. Thomae de psychologia talis cognitionis. (Caput II)

---

[10] in] *add. s. l.*
[11] finis] *add. s. l.*
[12] Note marginale : Definitio nominalis contemplationis.
[13] Cf. praesertim II II[ae], q. 180.
[14] trademus] *add. s. l.*

Caput I^{um}. De natura et proprietatibus contemplationis in genere

Articulus primus. Descriptio aliquorum exemplorum.

Quamvis objectum dissertationis nostrae sit contemplatio Dei, et ideo solutionem ontologicam et theologicam postulet, tamen, investigationis gratia, exempla quaedam typica accipiemus ex quocumque ordine cognitivo, ut ex tali descriptione empirica, phaenomenali, facilius declarentur caracteristicae proprietates, et ab experimentis sensibilibus magis cognitis illuminentur experimenta spiritualia minus cognoscibilia.
Caeteroquin, in hac prima Parte, ut diximus, notas communes tantum intendimus investigare, quae psychologice conveniunt omni cognitioni experimentali, cujus singularis casus est contemplatio seu cognitio experimentalis religiosa.

Exemplum omnibus obvium cognitionis experimentalis habetur in puero, qui, statim ac ejus consciencia psychologica expergefacta sit, videt, cognoscit, aspicit matrem suam in quadam apprehensione viva, affectuosa, infaillibili, quamvis omnino indistincta et analytice iinexprimabili ; – quantum autem[1] distat haec apprehensio, imo quanto superior sit in ipsamet ratione cognitionis, ac cognitio habita ex perfectissima descriptione ab extraneo [11] quodam, nemo non videt. In hoc habemus typum caracteristicum, expressivum, hujus intuitus simplicis et sapidi, qui in contemplationem vergit si cum quadam fixitate et duratione retinetur. (De facto, apud mysticos, saepissime comparatur contemplatio huic apprehensioni matris a puero suo).

Magis intellectualis jam habetur « intuitio esthetica », v. g.[2] apud musicum melodiam audientem, vel apud pictorem corpus humanum admirantem ; tunc, secundum quamdam secretam et obscuram communionem, secundum quamdam intimam sympathiam « avec l’âme profonde des choses », modo inexprimabili quasi transfertur mens eorum in re contemplata et ei coaptatur[3], immobilis in sua visione directa, admirativa, fruitiva. L’artiste contemple la nature[4]. Quam superficialis et irrealis est e contra[5] cognitio physiologi, secundum leges

---

[1] autem] *add. s. l.*
[2] v. g.] *add. s. l.*
[3] et ei coaptatur] *add. s. l.*
[4] Optime describitur, a quodam psychologo mystico, virtualitas simul ac simplicitas hujus intuitionis estheticae, hujus « Einfühlung », quae est tanquam imago sensibilis contemplationis intellectivae : « Supposons deux visiteurs arrêtés devant le « betende Knabe », cet admirable bronze grec du musée de sculpture antique de Berlin. L’un est un simple amateur *sans culture*, l’autre un artiste et un archéologue. *Tous deux* sont saisis par la beauté de l’œuvre et « contemplent » dans ce demi engourdissement d’esprit où jette le Beau… Mais, quelle différence dans la réalité interne et vécue ! Sous la communauté superficielle de la perception visuelle et de l’émotion esthétique, l’amateur ignorant n'apporte qu’un certain bon goût naturel, peu riche encore d’expériences, l'artiste-archéologue

biologicas idem corpus humanum perspicientis, aut mathematici, mensurantis relationes numericas harmoniarum in hac eadem symphonia !

Haec autem esthetica intuitio ex magna parte in ordine sensibili phantasiae continetur ; analogice, in ordine superiori apprehensionis intellectualis, idem processus psychologicus multipliciter transfertur. Unusquisque enim hanc sympathicam intellectualem expertus est, qua mens nostra, quodam conatu profundo, et per quamdam dilatationem internam, sese inserit – modo intentionali – in objecto penetrando, ita ut percipiat illud in suo intimo ; omnes potentiae videntur unificari et simplificari in hoc contactu spirituali, ac si tota earum activitas assimilaretur[6] motui et impulsioni vitali objecti percepti. Quicumque, v. g., aliquam doctrinam philosophicam, seu mentalitatem et personalitatem alicujus philosophi, penetrare et describere voluerit, [12] experientia confitetur non sufficere inquisitiones particulares, documentariam analysim, notarum compilationem, etc. ; sed, his erudite accumulatis, quodam conatu recollectionis interioris saepe laborioso, intrat in visceribus rei, cum quodam instinctu doctrinam discernit, non solum litteram attingit sed spiritum penetrat, et sic vivit intellectualiter quasi in communione spirituali cum hac persona, cum illo philosopho ; non amplius habet in mente « repraesentationem » quamdam vagam, abstractam, sed vitaliter « assimilatur » objecto cognito et eo fruitur[7]. Alio modo cognoscit Sanctum Thomam ejusque doctrinam, « sa personnalité intellectuelle », patientissimus eruditus (Ludwig Schütz) qui compilavit « Thomas – Lexicon », in quo omnia verba, omnes expressiones, modos argumentandi et usus stylisticos Angelici referuntur –, et alio modo cognoscit S. Thomam ferventissimus quidam amator doctoris nostri, qui longa meditatione et affectuoso studio paulatim in communione quadam intellectuali participat mentem et spiritum doctoris ; dum ille modo concreto abstracto, analytico, impersonali[8], stricte intellectuali, cognoscit doctrinam ejus, hic synthetico, personali, totam suam animam coaptavit et assimilavit animae magistri dilecti[9]. Omnino differunt hae duae cognitiones, non commensurabiles, licet sint complementariae ; sed quantum profundia et fecunda est cognitio ferventis discipuli !

---

peut apporter, en plus, la résultante confuse, subconsciente, mais opulente, d'un trésor d'impressions accumulées et de représentations naissantes : c'est un éveil de virtualités qui ne passent à l'acte que tout juste assez pour colorer la contemplation de l'artiste en le rappelant au sentiment sourd et discret de sa puissance intime d'évocation. Le même objet, appréhendé de part et d'autre dans une admiration muette et simple, se diversifie par la profondeur et la richesse des échos dont il va préparer l'éveil. Les deux contemplations diffèrent donc immensément par leur symbolisme virtuel et par leur dynamisme latent » (P. Maréchal, S. J, « La mystique chrétienne ». *Revue de Philosophie*, 1912, II, p. 445-446).

[5] e contra] *add. s. l.*

[6] assimilaretur] identicaretur *a. c.*

[7] « On apppelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider ave ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ». Ita Bergson (*Introd. à la métaphysique*, p. 3), qui hanc notionem invenire potuisset apud S. Thomam describentem « cognitionem per con-naturalitatem », per συμ-πάθειαν.

[8] impersonali] impersonnali *a. c.*

[9] A fortiori, intuitiva et experimentalis dici debet cognitio quam ipsemet S. Thomas habebat de sua doctrina et de sua mente doctrinali. Cognitionem theologiae suae non possidebat amplius, in fine vitae suae, per penetrationes successivas, quantumvis perfectas, quasi a superficie ad centrum progrediens, sed e contra per comprehensionem ab intra, omnes conclusiones perspiciens non amplius segregatim et separatim in seipsis, sed quasi unico intuitu, in altissimo principio, et quidem non solum cum acribia logica, sed ex tali connaturalitate viva et affectiva, quam habet artifex ad suum opus artificiatum, cui

Veniamus ad objecta supernaturalia ; et, ut magis in concreto distinguatur « contemplatio » a pura « speculatione », ex ordine historico exemplum assumamus, comparantes cognitionem vivam et experimentalem quam habuerunt apostoli, v. g. Joannes[10] de Christo, et cognitionem speculativam quam habent theologi prout dialectice tractatum de Incarnatione exponunt et construunt, speculantes divinam personam Verbi in natura humana, et relationes ejus ad Patrem. Theologi, v. gr., ostendunt relationes originis et dependentiae solas esse quae distinguere possint inter se personas, quarum natura communis est, ita ut, consequenter, dependentia Filii a Patre, quae primo aspectu unitatem et aequalitatem duarum personarum destruere videtur, eas e contra salvet et consecret, et a nobis concipi permittat. Tales autem non sunt ratiocinationes, quamvis verae sint [13] et subtiles, quae narrationi evangelicae Sancti Joannis fundamentum praebuerunt, sed realitas divina immediate praesens oculis ejus corporis et mentis ; Evangelium Joannis, seu cognitio joannica Christi, non fuit speculatio metaphysica, quantumvis profundissima, attingens Verbum incarnatum per analysim conceptualem, sed religiosa quadam apprehensio, nata ex contactu quotidiano cum persona viventi, ex familiari instinctu et amicabili conversatione cum capite vivificanti Ecclesiam ; est adhaesio totius animae discipuli dilecti ad Verbum in carne revelatum et contemplatum. Talis unitiva cognitio Christi est « lumen vitae », cujus pura et ineffabilis simplicitas frangitur in explicationibus scientificis alicujus systematis theologici.

Mutatis mutandis[11], eadem distinctio psychologica invenitur inter cognitionem experimentalem quam habet de Deo, simplex fidelis, « vetula quaedam » (S. Thomas) in sua sapida contemplatione, et cognitionem scientificam quam habet theologus, ut speculans.
« Tel théologien de foi très médiocre, de vie intérieure à peu près nulle, n'ignore aucun des décrets de l'Eglise touchant le Christ ; il a sa foi dans son Denzinger ou dans une case de sa mémoire, comme il a la physique dans une autre case, il n'en vit pas ; quand il traite de l'Incarnation, il ne semble pas parler de quelque chose de réel ; il aligne des syllogismes sur ce sujet aussi bien que sur un autre ; il connaît très explicitement toutes les formules, mais il n'a pas « l'esprit » des concepts, l'esprit des mots et des formules, ici l'esprit surnaturel, cet élément irréductible à l'analyse et qu'on est en droit d'appeler synthétique..., ce quelque chose de mystérieux, d'imperceptible aux sens et à l'intelligence qui analyse, d'impalpable comme l'esprit, flottant autour des choses comme leur double, principe de vie par excellence, sans

---

dedit esse. (Comp. comme « cas-type » la science créatrice de Dieu, qui connaît les créatures par leur fond le plus intime d'être en tant qu'il les crée).

[10] v. g. Joannes] *add. s. l.*

[11] « Mutatis mutandis », dico – ut patet : nam cognitio Joannis est infaillibilis sub immediato lumine revelationis, -dum cognitio vetulae, de qua nunc, est fundata in fide et a fide Ecclesiae regulanda. Caeteroquin, in nostra descriptione, non volumus opponere cognitionem theologicam ad cognitionem mysticam : absit a nobis talis perversio et theologiae speculativae et theologiae mysticae. Theologia, ut scientia suprema, est maxime una, intime conjungens – in habitu perfecto – et certitudinem speculationis et experimentum amoris penetrantis (Cf. I q. 1, a. 4) ; et antiqui Patres proxime usurpabant voces « theologia » et « contemplatio ». Intendimus solum comparare speculationem ut talem, et contemplationem ut talem, in rebus divinis. Et tota nostra dissertatio testificabit nos abhorrere a propositione pseudo-mystica Molinos : « Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad contemplationis statum ; primo, quia non habet fidem adeo puram, secundo, quia non est adeo humilis, tertio, quia non adeo curat propriam salutem, quarto, quia caput habet refertum phantasmatibus, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illum ingredi verum lumen. » (Prop. 64 damnata ab Innoc. XI.). Sans commentaire !!...

lequel on n'a dans les mots parlés que des squelettes et [14] des osselets » (R. P. Garrigou-Lagrange *Le sens commun*, p. non renseigné). Pia vetula, e contra, hunc spiritum supernaturalem habet, in sua simplici et affectuosa consideratione, quam tamen in propositionibus et syllogismis nesciret explicitare ; ex sua caritate qua unitur Deo, apprehendit « per modum inclinationis connaturalis », et aliquo modo discernit, sensum profundum veritatis christianae, quae revera profundius penetratur in hac sancta et affectiva connaturalitate.

Ex his exemplis, colligere possumus notas caracteristicas, a quibus specificari potest et debet – saltem modaliter – cognitio experimentalis, et a quibus igitur praebetur fundamentum analysis psychologicae et systematicae. Has notas specificas tradit S. Thomas diversis locis in operibus suis, praesertim sub titulo « contemplationis » et sub titulo « sapientiae » ; isti enim duo conceptus, quamvis non sint convertibiles inter se quoad comprehensionem et extensionem, proxime tamen usurpantur a theologis in medio aevo ad denonciandam[12] cognitionem supradescriptam de Deo, contemplatio ut est actus, sapientia ut est habitus proxime eliciens contemplativum actum[13].
In tractatu de contemplatione (II II, q. 180), Angelicus Doctor reducit omnia elementa specifica in contemplatione, ad has duas modalitates : affectivitas (a. 1) et modus intuitivus (art. 3) ; horum verborum sensus jam illustratur, saltem in confuso, ex descriptionibus suprapositis ; nunc autem oportet, modo analytico et secundum terminologiam technicam Scolae, illum definire, simul ostendendo quantam dignitatem et eminentiam illae qualitates conferunt intellectioni humanae : intuitivitas, scilicet, quae unitatem et simplicitatem vitae intellectuali confert, secundum nostrum desiderium « intus legendi », – affectivitas, quae vivificat assimilationem cognitivam, purificando et coaptando totas vires appetitivas subjecti in ordine ad connaturalitatem cum objecto obtinendam. Tales sunt proprietates « sapientiae » (analogice applicandae ad sapientiam in ordine naturali et in ordine supernaturali) ut est perfecta cognitio supremi Intelligibilis.

[15] Articulus secundus. Prima proprietas contemplationis : Est cognitio intuitiva.

---

[12] denonciandam] denoncinandam *correxi*.

[13] Agitur de sapientia, non « communiter » dicta, ut est (parte objecti) cognitio sublimis, sc. supremae causae, sed « proprie » dicta, ut est etiam cognitio sapida, i. e. secundum pietatem et per experimentum (ex parte subjecti). [add. marginale : Et sic semper, quando loquemur de « sapientia » in nostro tractatu (et non prout sapientia = metaphysica).] Ita S. Bonaventura (III *Sent*. d. 35, a. 1, q. 1).
– De connexione inter contemplationem et sapientiam, cf. III *Sent*. d. 35, q. 2, a. 1, sol. 3 (S. Thomas) : « Ipsius, sc. sapientiae, actus, videtur esse divina amata contemplari » – II II q. 45, a. 6, ad 3 : « Ad sapientiam pertinet … contemplari divina » – *ibid*. a. 3, ad 1 : « Sapientia dirigit in contemplatione ». Item II II, q. 180, a. 7 c. – III, q. 7, a. 5, obj. 3 – *De Ver*. q. 10, a. 11 sed contra 4 – « Habens habitum sapientiae … sine difficultate aliquis contemplatur ». Item S. Bonaventura, *Centil*. p. 3 sect. 45 : « Sapientia magis proprie nominat cognitionem Dei experimentalem ».
« In contemplatione, Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiae » (*De Ver*. q. 18, a. 1, ad 4)

Actus contemplationis intellectus definitur a S. Thoma, primo, definitione quasi nominali, et in confuso : contemplatio est « visio » : « Et hoc ipsum nomen contemplationis importat quod visionem significat » (III *Sent*. d. 35, q. 1, a. 2, sol. 2), – et II II, q. 45, a. 3, ad 3 : « Ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, quae est visio principii »[14]. Vox metaphorica « visio », ex cognitione sensitiva desumpta, ad omnem cognitionem intellectualem applicari potest (Cf. I, q. 67, a. 1) ; proprie tamen, ex analogia cum immediata apprehensione sensus, signat aliquam immediationem in cognitione, et absentiam inquisitionis discursivae (*de Ver*. q. 11, a. 3 : « Sensus (visus)[15] non est vis collativa, ut ex uno objectorum suorum necesse habeat pervenire ad aliud »), – et suggerit praesentiam objecti cognoscendi (« Praesentia facit visionem, ideo dicit Augustinus quod videntur praesentia », III *Sent*. d. 24, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 4)

Ex hac notione confusa assurgit S. Doctor, in II II, q. 180, a. 3, ubi tractat ex professo de actu intellectivo contemplationis, ad hanc definitionem magis strictam, simul ac concisam, ut apud eum mos est : contemplatio est simplex intuitus veritatis. « Intuitus » eadem dicit ac visio, supra, sed modo philosophico, et distinguit contemplationem ab aliis[16] actibus intellectus, judicio scilicet ac ratiocinio, qui compositionem et divisionem important, ac innuunt quamdam absentiam seu remotionem objecti a facultate, quae ideo illud non nisi alio mediante attingit. Talem differentiam optime illustrant exempla suprarelata, v. g. de puero, qui non colligit, sicut extraneus quidam, qualitates matris ad illam cognoscendam, sed quasi uno ictu oculi, illam menti suae repraesentat. Item et intuitus distinguitur a simplici apprehensione, quae, ut talis, non importat cognitionem penetrativam (« intus ») objecti.

S. Thomas illustrat suam definitionem, referendo descriptionem Richardi a S. Victore : « Contemplatio est perspicax et liber contuitus animi in res perspiciendas, in sapientiae spectacula cum admiratione suspensus » (*Benj. Maj*. I, c. 4) dum meditatio est « frequens cogitatio [16] cum consilio, quae causam et originem, modum et utilitatem uniuscujusque rei prudenter investigat » (*Didascalion*). Item, sub alia forma, quae notat jam aliquas proprietates hujus intuitus, fixitatem scilicet et mentis recollectionem, S. Franciscus Salesius longe exponit (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. VI, c. 3. 4. 5. 6) hanc definitionem : « La contemplation n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines » et S. Joannes a Cruce addit : « à peu près comme quelqu'un qui ouvre les yeux pour regarder avec amour » (*Vive Flamme*, str. 3, v. 3 §6). Quando S. Thomas addit « simplex » intuitus, haec qualificatio simplicitatis non est otiosa, quamvis jam implicetur in voce « intuitus » : simplicitas enim est proprietas signans et specificans actum contemplationis, ut est

---

[14] Hanc expressivam « visio principii » desumitur a S. Thoma ex *Moralibus* S. Gregorii, dicentis : « Rachel, quae interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat » (lib. 6, c. 18)

Texte d'une note (la 2 de la page) sans appel de note : Eadem denominatione et comparatione utuntur frequenter mystici ad explicandam suam cognitionem. Ita v.g. Alvarez de Paz : « Quand tu vois la lumière avec les yeux du corps, tu n'y arrives pas par des rapprochements d'idées, comme on le fait quand on dit : la lumière n'est pas les ténèbres, elle est une qualité, etc… Tout simplement tu vois la lumière. De même l'âme dans ce degré de contemplation, n'affirme rien, ne crie rien, n'attribue rien, n'écarte rien, mais dans ce plein repos, elle voit Dieu » (*De inquis. pacis*, l. V, p. III, c. 14). Inde, sicut et visio sensibilis dicitur « perceptio », ita et visio contemplationis dicitur « perceptio », non conceptio.

[15] (visus)] *add. s. l.*

[16] ab aliis] ab judicio *a. c.*

intellectualis operatio ; et semper mystici insistunt in istam proprietatem tanquam essentialem sui status. Quod, ut melius appareat, secundum sensum philosophicum et valorem superiorem, paululum explicabimus, commentando quaest. 180 in II II[ae] : In sua simplicitate, intuitus contemplativus triplici modo importat perfectionem in cognitione :

A. primo, prout obtinetur in termino progressus vitae intellectualis.

B. secundo, prout supponit apprehensionem unam et syntheticam objecti cognoscendi.

C. tertio, prout excellenter efficit assimilationem vitalem subjecti ad objectum, in qua stat ratio formalis omnis cognitionis.

A. Vox « intuitus » adhibita a S. Thoma in definitione actus contemplativi generica et indeterminata remanet, et quidem non sine intentione, ut scilicet analogice possit applicari et determinari secundum diversa objecta attingenda. De facto, multos patitur sensus, de quibus disputant tum philosophi (de conditionibus requisitis ad intuitum habendum, v. g. utrum sit necessario de re actu existente) tum theologi (v. g. de natura intuitus, relate ad Deum ut objectum, in cognitione experimentali mystica). De hac ultima disceptatione, infra videbimus, quando de contemplatione supernaturali proprie tractabitur, in II[a] Parte (unde, art. 5 quaestionis 180 commmentabitur solum in hac parte : Utrum, scilicet, contemplatio secundum statum hujus vitae possit pertingere ad « visionem » divinae essentiae). Nunc de conditionibus psychologicis agendum est, scilicet de natura et modo perspicuitatis qua specificatur « intuitus » ut talis, in oeconomia vitae intellectualis ; quod tractat S. Thomas in nostra quaestione, art. 3 : Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus, et etiam art. 6, de diversis motibus [17] seu operationibus vitae contemplativae, in quo S. Doctor cognitionem contemplativam considerat non solum secundum notionem metaphysicam, sed etiam secundum progressum vitalem et psychologicum. Non intendimus enim seriem theseum in manualibus modo statico et disjunctivo expositam, iterum tradere, sed in brevi compendio, aspectum progressivum et concatenationem causalem actuum nostrorum manifestare[17], secundum gradus ascensionis intellectualis, in apprehensione viva alicujus objecti (Dei – et etiam, analogice, alii), et ita definire sensum hujus vocis « intuitus ».

Articulo 3° igitur, S. Thomas sic illum sensum determinat : « De vita contemplativa nunc loquimur, secundum quod ad hominem pertinet. Haec autem differentia est inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium, quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicem veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet « contemplationem » veritatis, a quo habet unitatem... » etc… Intuitus igitur, in contemplatione humana opponitur, per modum termini, motui discursivo, seu « inquisitioni » (cf. III *Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, q. 2). In hoc ultimo textu, S. Thomas, eamdem doctrinam docens, reducit eam ad distinctionem aristotelicam inter intellectum et rationem, per quam distinctionem clarius[18] nobis aperitur sensus vocis « intuitus » : « Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit, et hoc nomen contemplationis importat quod visionem signat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus ut deveniat ad visionem

---

[17] manifestare] *add. s. l.*

[18] clarius] *add. s. l.*

contemplationis quam principaliter intendit ». Hac distinctione perspecta, omnibus apparebit quam profunde recurrit S. Doctor ad ipsam naturam hominis (ut opponitur angelo), et insimul qualis sit dignitas contemplationis in culmine vitae intellectualis, secundum quod aliquo modo continuatur et communicatur cum mundo angelico : « Homo, in quantum est contemplativus, est aliquid supra hominem » (in III *Sent*. d. 35, q. 1, a. 2, q. 2, ad 1)

Haec duo puncta inter se connexa diffuse exponit Angelicus in *Qq. disp. de Ver*. q. 15, art. 1. Pulcherrimam doctrinam S. Augustini (et neo-platonicorum christianorum) accipiens, hierarchiam intelligentiarum proponit, secundum quod « divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum, ut dicit Dionysius[19], hoc est dictu : quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae ». « Ultimus autem in gradu substantiarum intellectualium » (II *Sent*. d. 3, q. 2, a. 3, ad 1)[20], intellectus humanus [18] non habet in se nisi « aliquam participationem remotam et tenuem » (*de Ver*. q. 15, a.1) illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur. Dum substantia spiritualis superior, utpote « lumen intellectuale purum et impermixtum participans », sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, substantia spiritualis inferior, sc. anima humana « ad cognitionem veritatis perfectam venire non potest nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrit, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniat » (*ibid*.).

Iterum, quia « recipit lumen intelligibile a Deo debilius et minus simile lumini divino, inde lumen in ea receptum, non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem, nisi per species a rebus acceptas » (II *Sent*. d. 3, q. 2, a. 3 ad 1) ; et ideo, in anima humana, « intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatibus accipere, et cum continuo et tempore et discurrendo de uno in aliud ; propter quod dicitur : ratio oritur in umbra intelligentiae » (*de Ver*. q. 8, a. 3, ad 3)[21]. Quem « cursum » sic describit Dionysius, modo suo poetico ostendens et infirmitatem « rationis » et ejus valorem intuitivam et unitivam in suo termino qui est « intellectus »[22] ; ait enim (*de Div. Nom*. c. 7) : « Proptera divinam

---

[19] Dionysius] Dyonysius *correxi*.

[20] Note marginale : cf. etiam I *Sent*. d. 3, q. 4, a. 1, ad 4 ; II *Sent*. d. 39, q. 3, a. 1

[21] « En diminuant de perfection, l'intelligence se différencie et multiplie ses fonctions pour réaliser analytiquement ce que l'intelligence pure accomplit dans l'unité… et son mode de comprendre se complique ». Ita S. Thomas, I q. 82, art. 1 c : « In omnibus enim substantiis intellectualibus, *invenitur virtus intellectiva* per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex, et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis e centro egredientibus ». In hoc articulo, S. Thomas dat ultimam rationem hujus complexitatis discursivae : est ad melius esse animae et cognitionis ; ostendit enim unionem ad corpus (in ordine ontologico) et (consequenter, in ordine psychologico) abstractivum discursum, conversionem ad phantasmata, omnia illa quibus specificatur modus cognitionis humanae, non esse quoddam pondus, quodddam impedimentum vitae intellectualis – et ideo contemplationis – humanae [contra Platonicos et scolam mysticam augustinianam XIII[i] saeculi, de qua infra], sed e contra conditionem necessariam et medium concurrens ad « perfectam et propriam cognitionem de rebus habendam ».
Sufficiat fundamentum remotum doctrinae sic breviter revocare, cum non intendamus nisi determinare modum secundum quem inseritur, ut ita dicam, « intuitus simplex » contemplationis in processu humano vitae intellectivae.

[22] Statim notandum est, ad rectam notionem habendam de « intellectu », quod non debet concipi tanquam alia potentia a « ratione » (I, q. 79, a. 8) « Non est in homine aliqua potentia a ratione (add. s.l.) separata, quae intellectus dicatur (et modo differenti operetur) ; sed ipsa ratio intellectus dicitur,

sapientiam et animae rationales habent, diffusive quidem et circulo [19] circa exsistentium veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus ; sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignae habitae intellectibus aequalibus angelicis, in quantum animabus est proprium et possibile ». Nonnisi igitur in termino hujus « convolutionis », anima humana debilis obtinet « intuitum simplicem », sed revera obtinet : Inferior, in sui summo, attingit ad infimum supremi. Et ideo totum opus laboriosum « rationis » ordinatur ad simplicem et absolutam cognitionem quam nominat « intellectus »[23], et in qua mens, antea in motu, quietem tenet, et, jam unitiva, contemplat et fruitur. Antequam igitur anima ad istam uniformitatem et immobilitatem perveniat, exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur ; primo illa quae est ex diversitate exteriorum rerum…, secundo, illa quae est ex discursu rationis (cf. q. 180, a. 6, ad 2, quasi ad litteram). Haec autem remotio hujus duplicis difformitatis non fit, ut patet ex dictis, per suppressionem activitatis internae, sed per concentrationem et unificationem hujus activitatis in aspice mentis. La simplicité intellectuelle du contemplatif ne s'opère pas par en bas dans un état négatif, à la façon d'un boudhiste, mais par en haut : elle est non simplification[24] par appauvrissement – celle des hallucinés –, mais par enrichissement[25].

Totus labor meditationis, cogitationis, reflexionis, etc…quo homo ascendit et pervenit ad simplicem intuitum contemplationis[26], fundatur psychologice in hac doctrina Sti Thomae ;

---

quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione… Eadem potentia, in quantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit ; in quantum vero est imperfecta, discursu indiget » (*De Ver*. q. 15, a. 1 ante finem). Non possumus nimis inistere in hoc puncto, in quo est nodus quaestionis de conditionibus psychologicis contemplationis humanae. De quo, infra, totum cap. II, art. 1. Nunquam satis notabitur haec identitas realis « intellectus » intuitivi et « rationis » discursivae, posita a S. Thoma contra mysticos augustianianos, qui tenebant intellectum, seu intelligentiam, seu mentem, esse extra et supra rationem, tum quoad esse, tum quoad operari [* note marginale : C'était admettre l'existence d'une faculté d'intuition, indépendante des conditions d'exercice de la connaissance humaine. On voit déjà quel mysticisme peut sortir de là. S. Thomas au contraire maintient l'unité intellectuelle de l'esprit humain.] In hoc est, apud Scolasticos saeculi XIII[i] et secundum eorum terminologiam, nodus quaestionis de conditionibus psychologicis contemplationis humanae. Cf. « mens » apud Tauler, « scintilla animae » apud S. Bonaventuram. Sed de hoc, infra, totum cap. II, art. 1.

[23] « Ratio per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum, eo quod rationis est proprium conferre » (*de Ver*. q. 26, a. 9, ad 7) ; intellectus autem « simplicem et absolutam cognitionem designare videtur » (*ibid*. q. 15, a. 1 c).

Nota tamen rationem esse aliquo modo simplicem, in quantum praecise ordinatur et terminatur ad actum simplicem (*ibid*. ad 5).

[24] non simplification] simplification non *a. c.*

[25] De hac unificatione progressiva in ordine ad intuitum contemplativum (quae, ut patet, supponit coexistentem et conjunctum ascesim moralem in voluntate), optime disserit P. Maréchal, *op. cit. La mystique chrétienne*, p. 430 ss : « … Ce que nous voudrions avoir fait saisir, c'est la puissance d'unification développée par un exercice de prière qui organise l'âme, jusqu'en ses profondeurs, sous un Idéal absolu. Répétée fréquemment, tous les matins par exemple, l'oraison accentuera ses effets et finira même par marquer toutes les activités du chrétien d'une sorte de coefficient divin : la vie spirituelle, à ce stade, demeure sans doute une multiplicité, mais c'est déjà une multiplicité vivifiée et stabilisée par une forme supérieure d'unité ». Optime ostendit praelaudatus theologus ordinationem totalem vitae intellectualis in contemplativo ad simplicem intuitum.

[26] Quia hic agitur de contemplatione in genere, abstractione facta a cont. naturali et supranaturali, a cont. acquisita et infusa (ut aiunt), non intendimus determinare an totus hic labor recollectionis, meditationis, inquisitionis – uno verbo : totus hic discursus – sit causa efficiens, vel solum dispositio

et in hoc rationem philosophicam habemus hujus disciplinae interioris (le « recueillement ») quam diffuse exponunt et describunt auctores spirituales. Pluries Stus Doctor breviter reassumit et colligit has descriptiones ascensionis simplificantis [20] in anima contemplativa. Ita, v. g., in nostro articulo tertio (qu. 180) ad 1um (et in art. 6 ad 3um), reducit analysim subtilem Richardi a S. Victore, « qui ponit multas differentias motuum ad similitudinem volatilium caeli », ad suum schema psychologicum in corp. articuli propositum[27]. Praesertim, art. 6, secundum terminologiam scolasticam commentat Angelicus descriptionem metaphoricam Dionisii[28], magistri sui praedilecti in hac re, « qui, ut ipse ait, multo sufficientius et subtilius motum contemplationis describit » (ad 3). Sub figura motus recti, obliqui, circularis, Dionysius eleganter manifestat quomodo omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis, ita ut, cessante discursu, figatur intuitus et acquirat anima uniformitatem conformem angelis, secundum quod praetermissis omnibus in sola Dei contemplatione persistat (cf. a. 6, ad 2)[29]. Placeret nobis evolvere doctrinam Dionysii ; sed ex dictis sufficienter explicatur dignitas et altitudo « intuitus simplicis » qui in termino progressus vitae intellectualis contemplativae obtinetur.

---

ad simplicem intuitum veritatis. Sufficiat hic notare quod, etiam in cont. « mystica », quae non habet connexionem causalem necessariam cum tali praeparatione meditativa (dona enim Spiritus Sancti remanent omnino ad nutum motionis gratuitae Spiritus), tamen haec praeparatio in praxi ab omnibus facienda est. Cf. S. Joannem a Cruce, saepissime disserentem de obligatione et modo se praeparandi ad contemplationem mysticam. Et ideo, etiam in hoc casu, « intuitus simplex » est in termino supremo activitatis intellectivae progressivae et unificativae.

[27] Saepe S. Thomas ita notavit ascensiones spirituales animae contemplativae in ordine ad simplicitatem intuitus. Cf. v. g. I *Sent*. d. 3, q. 4, a. 5 : Intelligentia pervenit ad intuitum per tria : discernere, cogitare, intelligere – IV *Sent*. d. 15, q. 4, a. 1, q. 2, ad 1 : ubi, secundum terminologiam Hugonis a S. Victore, optime ostendit progressum mentis ad « orationem sapientiae » per lectionem et meditationem.

[28] Dionisii] Dyonisii *a. c.*

[29] Hanc « uniformitatem » et « immobilitatem » intuitus (cf. II II q. 180, a. 6, ad 3 – a. 8 ad 2) pulchre describit J. Durantel, secundum Dionysium : « Par cette troisième manière de connaître Dieu (i. e. motu circulari), l'âme rejette toute idée et tout désir des choses sensibles. Ensuite, se plaçant au dessus d'elle-même, pour ne songer qu'à Dieu, elle évite les inégalités inséparables du multiple qui caractérise les objets externes et les actes intérieurs. Ce mouvement reçoit le nom de circulaire, parce que dit Denis, l'âme par lui se retire du sensible pour rentrer en elle-même, et que, unissant ses puissances et ses actes, et se rendant ainsi uniforme, et, par cette uniformité, semblable aux esprits bienheureux, elle se voit élevée jusqu'à la souveraine vérité et capable de la contempler par un simple regard » (*Retour à Dieu par l'intelligence et la volonté de la philosophie de S. Thomas*, p. 278).

– Secundum terminologiam ascetico-mysticam, idem dicit S. Thomas : « Deo per meditationem intellectu et affectu praesentamur, et sic praesentati … ei loqui possumus per orationem » (IV *Sent*. d. 15, q. 4, a. 1, q. 2, ad. 1).

– In ordine contemplationis proprie mysticae, S. Joannes a Cruce hunc transitum a multiformi meditatione (= de l'entendement) ad simplicem et quietum intuitum contemplativam (sic) sic describit (in celebri *textu Montée du Carmel*, II, c. 13, 14) : « Le signe le plus certain qu'il faut renoncer aux considérations, c'est que l'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, à Lui donner son attention amoureuse sans considération particulière, et à demeurer dans cette quiétude, ce repos, cette paix intime... Il est vrai qu'au début cette connaissance amoureuse ne se remarque pas, parce qu'elle est trop subtile et délicate et comme insensible, et parce que l'âme étant habituée à faire la méditation qui est plus sensible, perçoit à peine cette connaissance purement spirituelle … » « Cette connaissance, cette lumière surnaturelle s'insinue dans l'âme avec tant de pureté et de simplicité, et elle est tellement dépouillée de toutes les formes intelligibles, qui sont les objets propres de l'entendement, que celui-ci est incapable de s'en apercevoir et de s'en rendre compte … » (c. 14).

B. Posita ordinatione essentiali « rationis » et activitatis ratiocinativae ad « intellectum » et ad intuitum, manifestum est cognitionem discursivam et abstractivam (et item, loquendo secundum terminologiam religiosae cognitionis, meditationem) etiamsi subtilem, non esse supremam et perfectam ; sed revera, contemplatio est terminus normalis omnis [21] cognitionis et totius vitae cognoscitivae[30], servatis, ut patet, servandis diffferentiis essentialibus ordini naturali et supernaturali propriis[31] ; cognitio perfecta non habetur nisi per contemplationem et in contemplativo intuitu : « La forme supérieure et vraie de l'intelligence, c'est l'intuition, la connaissance est une vision ; la contemplation est perfection de la connaissance, la raison n'est qu'un procédé » (Durantel, *loc. cit.*). Cognitio enim perfecta et vera est « comprehensio » una unius objecti, une prise synthétique et une de l'être – et non aggregatio notarum abstractarum, postea in unum collectarum (quod esset unum per accidens, tum in actu subjectivo, tum in objecto intelligendo) ; compositio, quae fit in judicio[32], non est intelligenda materialiter tanquam conjunctio qualiscumque duorum rerum, sed formaliter ut recompositio unitatis profundae objecti, secundum quod ens est unum quid et non collectio phenomenorum. « La pensée discursive comme telle, ne peut atteindre la plénitude du réel, pas plus que la dissection d'un cadavre n'exprime la chaleur et la beauté de la chair » (Bradley, *Appearence and Reality*, c. 3 – quod tamen prudenter est intelligendum)[33]. Analysis discursiva repraesentat intellectui rem cognoscendam, ac si attingeret illam in speculo fracto ex quo resultant multae facies, ejus quod est unum in re (Comparaison prise de S. Thomas et adaptée ici). Errant igitur qui claram visionem entis – qualecumque sit – quaerunt in speculativa analysi diversorum elementorum ejus[34] : multiplicitas entis, in re vel in apprehensione – non reddit rationem suae unitatis, « l*e synthétisé n'explique pas la synthèse* » : « per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam quae est in artifice » (*de Ver*. q. 2, a. 4, ad 7). « Panlogismus », i. e. doctrina secundum quam

[30] Terminus normalis, sed supereminens. « Vita contemplativa, dicit Philosophus, est melior quam secundum hominem » (*Eth*, l. X, c. 7 ad fin.), et S. Thomas addit : « quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus ». Et alibi : « Vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana. Vita proprie humana est vita activa quae consistit in exercitio virtutum moralium » et III *Sent*. d. 35, q. 1, a. 2, q. 2, ad 1 : « Homo in quantum contemplativus, est aliquid supra hominem ».

[31] Hic enim, ut jam dicimus, non consideramus intuitum contemplationis nisi in genere, ut supremus actus intellectualis, independenter ab objecto supernaturali : le rôle psychologique de l'*intuitus* dans toute connaissance. Caeteroquin, S. Thomas admittit « contemplationem » Dei etiam in ordine naturali : « Est quaedam visio ad quam sufficit lumen naturale intellectus, sicut est contemplatio invisibilium per principia rationis » (in *Is*. c. 1. Ed. Vivès, 673). « Contemplatio veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale … » (II II q. 180, a. 7). « Homo secundum suam naturam proportionatus est … ad consecutionem illius finis, qui est aliqua contemplatio divinorum… »

[32] Judicium, prout (add. s.l.) est quid simplex, unum, syntheticum, et ut tale, pertinet ad intellectum. Sed prout implicat discursum et resolutionem ad principia, in nobis hominibus, attribuitur rationi, dum simplex comprehensio intellectui. Cf. *de Ver*. q. 15, a. 1, ad 4.

[33] Note marginale : Une forme intellectuelle (dans l'ordre surnaturel : une formule dogmatique, par ex. l'union de 2 natures en une personne) a des profondeurs insoupçonnées aux analyses « logiques » ; la signification logique y est essentielle, certes, mais comme cadre et comme soutien, non comme terme de l'appréhension du sujet qui l'atteint.

[34] ejus] suorum *a. c*.

potest esse scientia conceptualis, discursiva, rationalis[35], quae adaequate totum ens apprehendat et in « enuntiabilibus » exprimat, opponitur vero intellectualismo, i. e. doctrina secundum [22] quam ratio – et operationes ejus – non est nisi « adumbratio intellectus » (ut dicit Isaac. cf. III *Sent*. d. 1, q. 1, a. 2, ad 2) ejusque praeparatio in debili intellectu humano.

Utique – et hoc statim dicam contra pseudo-intuitionismum antiintellectualistum Modernorum[36] – intellectus humanus, ut humanus, est proprie « ratio », et effectus proprius intellectionis nostrae est idea abstracta, ita ut nunquam habere possimus, in sensu formali, intuitionem immediatam et perfectam entis, « une appréhension immédiate et saturante de la réalité concrète » (M. Blondel), sed tantum conceptus repraesentativos et enuntiabiles. Tamen

---

[35] rationalis] humana *a. c*.

[36] Cette critique, que nous venons de faire, de la « *ratio* », de notre mode de penser conceptuel abstractif, aura peut-être quelque saveur bergsonnienne. Ce n'est pas, évidemment, que nous acceptions les principes antiintellectualistes des modernes intuitionnistes ; nous voulons seulement montrer la portée considérable de cette fameuse et banale distinction, dans l'Ecole, entre les deux procédés intellectuels de l'homme et leur dynamisme dans la poursuite totale du vrai. Il reste cependant que parfois Bergson a mis justement en relief le caractère provisoire de l'abstraction et du discours, décrit en termes très suggestifs l'appétit d'intuiton que tous éprouvent, caractérisé la valeur suprême de cette intuition contre une conception « quantitative » (S. Thomas disait : ratio per continuum operatur. Cf. *de Ver*. q. 8, a. 3, ad 3) de l'appréhension intellectuelle, plus ou moins dérivée du sensualisme.

Mais élever l'intuition contre l'intelligence, mépriser la multiciplité conceptuelle et le morcelage de l'abstraction, sous prétexte de mieux atteindre à la simplicité vive de l'intuition, c'est en fait retomber dans la simplicité la plus inférieure, la simplicité par indigence, non par plénitude, celle de l'instinct et de la perception sensible animale. Qui veut faire l'ange, fait la bête. (cf. R. P. Garrigou-Lagrange, Le sens commun… *R. Th.* 1908, p. 286-7). addition marginale : Il n'y a qu'un moyen de philosopher sans « concepts », c'est de se laisser vivre sans même se regarder vivre, et partant ne pas philosopher du tout. A. Fouillée.

Nous retrouverons ailleurs, sous une autre forme, cet « optimisme mystique, enclin à faire accepter comme la forme la plus élevée de la vie humaine l'annihilation de l'activité intellectuelle, et sa dissolution en une mobilité vaguement consciente - tendance opposée, en son fond, à toute véritable vie religieuse » (R. P. Roland-Gosselin, La perception extérieure d'après Bergson, *R. Sc. Ph. Th.* 1919 nov*).*

C'est toujours là « le problème de l'accord entre la perception intuitive et l'abstraction intellectuelle » *(idem).*

– Qu'on me permette une utile digression. Sous le nom d'« intellectualisme », on range souvent la doctrine d'Aristote et de S. Thomas, de Descartes, de Leibniz. Ces doctrines, il est vrai, peuvent être dites intellectualistes, mais d'un intellectualisme fort disparate, dont il est nécessaire de voir les essentielles différences. Concevant l'intelligible sous forme rationnelle, logique, parfaitement clair (sic) et clairement analysable, à la manière des concepts humains, Descartes et Leibniz laissent peu de place à l'intuition mystique, qui est précisément participation aux formes supra-humaines de l'intelligence. Dès lors, ils ne posent pas dans l'intelligence humaine cette pierre d'attente de la vie mystique qu'est pour S. Thomas l'intellectus, le mens. Au contraire, S. Thomas conçoit l'intelligible et l'intelligence analogiquement, et, lorsqu'il applique sa définition analogique à l'intelligence humaine, tout en proclamant l'imperfection abstractive de ses procédés, il lui reconnaît une parenté avec l'intelligence angélique, bien plus, divine. Ainsi, la vie intellectuelle, chez lui, n'est pas conçue sur un idéal d'analyse universelle (cf. Leibniz), mais sur un idéal d'intuition plus ou moins participable, selon les sujets (forme pure, forme in materia) et selon les états. Par delà le monde des idées claires et clairement coordonnées à un édifice rationnel, l'intellectualisme de S. Thomas voit briller le rayon divin « scintilla divini radii » (« in mente »), pierre d'attente de la vision béatifiante, en laquelle nous verrons tout « quasi ex oculo Dei ».

Ainsi conçu, l'intellectualisme n'est pas anti-mystique, comme parfois on l'a prétendu. Cf. infra, la définition exacte de l'*intellectus* de S. Thomas, et de ses relations avec la « *ratio* ».

oportet tendere [23] supra (non dico : sine) abstractiones successivas, ad visionem, quae sit « possessio » objecti (in abstractione, in « ratione », « non habetur possessio » *de Ver*. q. 15, a. 1 c.), ad quietem in vero possesso, « praeter volubilitatem cogitationum » (*de Ver*. q. 8, a. 4, ad 14). Co-agitare, est considerare rem secundum partes et proprietates ejus (I *Sent*. d. 3, q. 4, a. 5) ; ita adhaesio mentis non terminatur ad systematizationem quamdam abstractam sed ad ens, non pas un « axiome éternel », comme disait Taine, mais à une Personne, à l'Etre. Et si talis appetitus naturalis intuitus intellectivi est inefficax quoad tale vel tale objectum [simpliciter inefficax quoad Deum, ut patet ; imo quoad alia objecta intelligibilia, non est simpliciter efficax, quia objectum proprium intellectus nostri ens concretum], remanet tamen vivax in nobis[37] et manifestat capacitatem nostram – obedientialem erga Deum – et profunda intellectus nostri[38].

Si aliquando Deus contemplationem de seipso dat nobis hominibus, aenigmaticam in terra, facialem in patria, hic, in potentia intuitiva et suprarationali, in « mente », ut dicebat Augustinus, habetur « punctum insertionis », le lieu où s'opérera la nativité du Verbe, commme dira Tauler en son langage mystique.

[24] C. Tertio denique, intuitus, ex eo quod est apprehensio una, synthetica, possessiva objecti, excellenter efficit assimilationem vitalem subjecti ad objectum, in qua stat ratio formalis omnis cognitionis. Cognitio enim non est qualiscumque conjunctio subjecti cum objecto, vel contactus quidam, sicut inter agens et patiens ; nam intelligens et intellectum « non se habent sicut inter agens et patiens, sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis

---

[37] *Cf.* la floraison actuelle de philosophies intuitionnistes, en réaction contre le scientisme et le court « rationalisme » du 19e siècle (Taine, Cousin, etc…). On met en relief les éléments intuitifs et affectifs de la connaissance ; le « jugement par sympathie » remplace l'atomisme intellectuel de Locke.

[38] Et in hoc, mystici, v. g. Dionysius, Taulerus, etc… profundius investigaverunt animam humanam quantum ad supremum sui, in quantum scilicet est ad similitudinem substantiarum separatarum. Cf. Editio Tauleri, a R. P. Noël, t. I, Introductio. Et, si vitantur exaggerationes, illi auctores spirituales loquuntur secundum veram traditionem scolasticam – Liceat iterum afferre duos textus, de doctrina relata in paginis suprapositis. Primus ex S. Thoma, *Comm. in Eth.* VII lect. 1 : « Ad cujus evidentiam considerandum est quod anima humana media est inter superiores substantias et divinas, quibus communicat per intellectum, et animalia bruta quibus communicat in sensitivis potentiis. Sicut ergo affectiones sensitivae partis, aliquando in homine corrumpuntur usque ad similitudinem bestiarum, et haec vocatur bestialitas, supra humanam malitiam et in continentiam, ita etiam rationalis pars quandoque in homine perficitur et formatur ultra communem modum humanae perfectionis, quasi ad similitudinem substantiarum separatarum, et hoc nominatur virtus divina, supra humanam virtutem et communem. » Chez l'homme supérieur, l'abstraction est si profonde et si rapide qu'elle ressemble à une pure intellection, d'aussi près que possible.

Ex Cajetano, qui sic notat duplicem aspectum in intellectiva anima hominis : « Anima intellectiva quae est suprema forma in materia existentium, secundum sui principium, participat aliquid de natura substantiarum separatarum, et secundum seipsam absolute aliquid aliud vendicat sibi proprium. Secundum enim propriam naturam ut sic, vendicat sibi esse in corpore et intelligere per conversionem ad phantasmata, quoniam est essentialiter pars. Secundum vero quod participat substantias separatas, habet quod sit etiam extra corpus, ut illae sunt, et intelligat per conversionem ad intelligibilia simpliciter, ut illae intelligunt… Ita in proposito, ex hoc quod anima est immortalis et infima inter intellectuales, habet duo. Et quod exigat corpus medium inter contraria et consequenter corruptibile, et quod possit remanere sola. Sed primum ex propriis habet, ex quibus habet quod ratiocinetur et colligat scientiam ex sensibus ; secundum vero ex participatione superiorum, in sui supremo, ex qua etiam nunc habet quod intelligat principia et quod quid est » (*Comm. in I Partem,* q. 89, a. 1, n. XIII et XIV) [Utrum vero conversio ad intelligibilia simpliciter sit naturalis vel praeternaturalis, cf. infra]

principium ; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma » (*de Ver.* q. 8, a. 7, ad 2[2]). Cognitio igitur dicit unionem, penetrationem cognoscentisi in cognito, assimilationem qua habetur synthesis et unitas : Intellectus in actu est intellectum in actu[39]. Porro hanc assimilationem efficit perfecte contemplatio ; et « intellectus », utpote intus-legens (« interius veritatem quodammodo legit » *de Ver.* q. 15, a. 1) synthesim objecti et subjecti vitaliter et per modum penetrationis operatur. Quam compenetrationem intellectualem (Aristoteles dicebat : τὸ συνζῆν) in ordine supernaturali pulcherrime describunt mystici : anima, sicut cognoscendo fit aliud, ita contemplando Deum est cum eo unus spiritus. Cf. Ruysbroeck. « Dans l'être inactif de notre esprit, nous recevons la clarté incompréhensible qui nous saisit et nous compénètre, comme l'air est pénétré par la clarté du soleil. Et cette clarté n'est autre chose qu'un regard, et une intuition sans fond. Ce que nous sommes, nous le contemplons ; et ce que nous contemplons, nous le sommes ; car notre esprit, notre vie et notre être sont élevés en simplicité et unis à la vérité qui est Dieu. C'est pourquoi, dans cette intuition simple, nous sommes une seule vie et un seul esprit avec Dieu : c'est là ce que j'appelle une vie contemplative. » (*La pierre étincelante*, c. 9).

[25] Veritas igitur, in contemplativo, non est quid acquisitum per modum additionis, quasi vestiens extrinsece intellectum, sed quid informans intimius (quamvis in creatura, ut patet, sit extra esse et essentiam. Cf. I q. 54 , a. 1. 2. 3, de angelis) : cognitio, plus quam penetratio, est possessio veritatis[40]. Et secundum hoc tantum, cognitio potest esse principium amoris et

---

[39] « Omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem ». « Visio in actu fit per hoc quod res quodammodo est in vidente » (I q. 12, a. 2). Cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum (*de Ver.* q. 8, a. 5). Nulla expressio melius dicit intimitatem hujus unionis quam illa : cognitum fit « forma » cognoscentis. « L'intelligence et son objet une fois accordés, élevés au même degré d'intelligibilité, et donc assimilés idéalement, se compénètrent, ne font qu'un ; l'intelligence est devenue l'objet au point de vue représentatif, l'objet est devenu l'intelligence au point de vue du mode d'être ; ce qui n'est plus qu'un seul être, qui par là même qu'il est dégagé de la matière, est clair et évident à lui-même, car la connaissance n'est autre que le rapport d'identité entre le sujet connaissant et l'objet connu ; elle est un fait primitif aussi simple que la lumière… » (J. Durantel, *op. cit.* p. 33). Cf. etiam R. P. Lepidi, *Antropologia*, p. 786-8, 791.

– Haec ratio cognitionis perfecte habetur in Deo, in quo non est amplius sola assimilatio, sed identificatio realis inter intelligens, intellectum, intelligentia (cf. 4 *C.G.* c. 11) ; conceptus enim cognitionis, si purificatur ab omni imperfectione creata, expostulat unitatem – non amplius idealem, intentionalem, sed realem, objecti et subjecti. Cognitio, in hoc culmine vitae intellectualis, est ens sibimetipsi lucidum, sese possidens totaliter in hac luce, « pur éclair intellectuel éternellement subsistant » (R. P. Garrigou-Lagrange). Non inutiliter haec allusio fit ad absolutam et simplicissimam cognitionem Dei, si, ut revera est, inferior in aliquo ordine non plene cognoscitur nisi cognito superiore ejus ordinis : typus et exemplar contemplationis – exemplar inattingibile, ut patet – est contemplatio Dei a seipso Deo. Legantur de hoc mystici, comparantes simplicitatem, immobilitatem, suae cognitionis ipsimet contemplationi Dei. Cf. Eckart, Tauler, Ruysbroeck.

[40] Hanc « possessionem » veritatis, seu objecti veri cogniti, inveni descriptam miro modo : « Le centre de la vie n'est ni dans la pensée, ni dans le sentiment, ni dans la volonté, ni même dans la conscience en tant qu'elle pense, sent ou veut ; car une vérité morale peut avoir été pénétrée et possédée de toutes ces manières et nous échapper encore. Plus profondément que la conscience, il y a l'être, notre substance même, notre nature. Il n'y a que les vérités entrées dans cette dernière région, devenues nous-mêmes, devenues spontanées et involontaires, instinctives et inconscientes, qui soient réellement notre vie, c'est-à-dire plus que notre propriété. Tant que nous distinguons un espace quelconque entre la vérité et nous, nous sommes en dehors d'elle. La pensée, le sentiment, le désir, la conscience de la vie ne sont pas encore tout à fait la vie… A ce moment seulement la vérité ne peut plus être perdue

alimentum caritatis ; nam si intellectus tantum « res dividit in multas intentiones et sistit in his, non provocat affectum qui e contra terminatur ad res ipsas » (cf. *de Ver.* q. 8, a. 4, ad 5). Et sic apparet connexio « intuitus » in contemplatione cum « affectivitate », quae est illius altera nota propria.

Nunc sufficienter illustratur definitio contemplationis a S. Thoma proposita : Est simplex intuitus veritatis ; et omnibus liquet qualis sit valor supremus hujus actus terminalis, « completivi » ut dicit S. Thomas, prout est finis (secundum quod patitur natura humana in statu viae) ardenter desideratus, movens et dirigens discursus, compositones, analysim, etc…, seu, si de cognitione religiosa loquamur, meditationes nostras et totam disciplinam recollectionis spiritualis.

[26] Articulus tertius. Secunda proprietas contemplationis : Est cognitio affectiva.

In aliquibus exemplis contemplationis in initio dissertationis allatis, prima nota supradefinita, scilicet ex parte cognitionis, non videtur esse tam caracteristica, v. g. non apparet in cognitione matris a puero suo, motus discursivos praeparasse intuitum terminalem, qui magis spontaneo modo enascitur, quamvis tamen supponat, plus minusve conscias, observationes, comparationes, recollectiones, memorias, etc…, car il est, ut dicebat *loc. cit.* P. Maréchal, « la résultante confuse, subconsciente, mais opulente d'un trésor d'impressions accumulées et de représentations naissantes ». In hac apprehensione filiali, magis eminet elementum affectivum, et cognitio fit per inclinationem et affinitatem amoris. Unde investigare oportet alteram proprietatem contemplativae cognitionis. Revera, non aequaliter se habent illae duae proprietates in omni contemplatione ; sed, remanente semper et essentialiter cognitione, aliquando eminet quasi exclusive nota affectivitatis, aliquando nota intuitivae intellectualitatis ; aliquando cognitio non explicitatur, sed remanet indistincta et confusa, aliquando apprehensio completiva supponit distinctam et praecisam cognitionem ex longa meditatione habitam[41]. Phaenomena vitae contemplativae mira varietate pollent, quae nonnisi approximative reduci potest ad determinatas classificationes et categorias.

---

pour nous, parce qu'elle n'est plus hors de nous, ni même en nous, mais que nous la sommes et qu'elle est nous… » (H. Amiel, *Journal*, t. I, p. 91-92).

[41] Imo, quando agitur de contemplatione ordinis supernaturalis, videtur esse quasi inversio. Fides enim non est cognitio discursiva, supponens longas investigationes quibus mereretur quamdam simplicem apprehensionem ; sed est assensus simplex ad veritatem supernaturalem acceptatam ex auctoritate Dei loquentis, et in hoc, jam amor penetrare potest, ubi intellectus tardus incedit. Unde in contemplatione supernaturali, maxime apparet praedominantia affectivitatis. Et in hoc illustratur misericordia Dei, quae, data revelatione, divitias contemplationis quasi ad manum omnium, etiam intellectu simpliciorum, praebet, dum Aristoteles nonnisi in fine vitae suae, post difficillimas et saepe incertas investigationes, potuit elicere actum intellectualem relative perfectum circa « altissimum intelligibile », ut ipse dicebat, in quo actu ponebat felicitatem humanam. « In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia … quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano » (III *C. G.* c. 48 in fine).

Imo, ut videbimus, in contemplatione mystica, meditatio seu discursus praecedens non influit causaliter in « intuitum simplicem », qui saepe repentino modo et ex impromptu a Deo causatur. Meditationes non sunt amplius nisi causae dispositivae, quasi removentes prohibens, scilicet

Veniamus igitur ad « affectivitatem », qua frequentissime definitur contemplatio ab auctoribus mysticis, imo et a quocumque nostrum in seipso quoddam experimentum habente. « La contemplation, a-t-on dit, est un amour qui regarde ». Et S. Bernardus : « Est amor in admiratione suspensus ». Sanctus Thomas[42], in primo articulo quaes / [27] tionis 180^ae^, quam commentamur, non solum elementi affectivi praesentiam in contemplatione affirmat tanquam essentialem, sed modo philosophico determinat quam partem habet affectus in vita contemplativa et definit modum intimae compenetrationis inter cognitionem et amorem in hac vita. Et in hoc patet « intellectualismum thomisticum », ut aiunt, ponere tanquam finem, non aridam et subtilem speculationem, sed vividam et amorosam apprehensionem, ita ut, quamvis melius valorem et ordinem ontologicum operationum animae conservet quam volontarismus, concordet tamen omnino cum assertis ipsorum mysticorum auctorum[43].

Sicut, in art. praeced., naturam intuitus in contemplatione exposuimus, remittendo (pro cap. II) quaestionem de mecanismo psychologico hujus intuitus, ita ut nunc videbimus exsistentiam et functionem essentialem affectus in contemplatione, quin statim tractemus quaestionem psychologicam de modo secundum quem affectus intrinsece transformat cognitionem speculativam in contemplatione.

Cum autem actus contemplativus quasi involvatur ab affectivis virtutibus, triplicem phasim seu tria momenta distinguimus in illarum influxu :

A <u>primo</u>, ut sunt causa disponens.

B <u>secundo</u>, ut sunt causa movens.

C <u>tertio</u>, ut in eis terminatur contemplatio.

D <u>quarto</u>, rationem philosophicam hujus triplicis connexionis exponemus, et sicut in paragrapho praecedenti, notionem et valorem intuitus in contemplatione illustravimus per doctrinam psychologicam de intellectu et ratione, de <u>unitate</u> et homogeneitate activitatis intellectualis humanae in ordine ad intuitum, ita nunc, articulum S. Thomae de affectu illustrabimus per doctrinam de vero et bono, de <u>unione</u> horum objectorum intellectus et voluntatis in supremo actu vitae nostrae spiritualis[44]. Ita semper perfectio in unitate obtinetur.

[28] A. Primo, affectus est, causa dispositiva actus contemplativi, prout scilicet, removendo impedimenta, praeparat animam et intellectum ad visionem. Hoc argumentum exponitur a S. Thoma in *III Sent.* d. 35, q. 1, a. 2, q. 1 : « Vita, secundum quod nunc loquimur, consistit in operatione, cui aliquis principaliter mancipatur, cuius ratione omnia quae impedire possunt, dimittit ; quae autem adjuvant, et quaerit et prosequitur ; hoc autem non potest esse nisi per voluntatem, cujus est inter opera humana unum prae aliis acceptare … Et ideo vita

---

evagationem mentis, dum amor seu caritas, prout unit objecto divino, gustum et gustosam cognitionem ex se producit.

[42] Distinguit et ipse, cognitionem speculativam et cognitionem « affectivam », i. e. producentem amorem. « Et haec proprie pertinet ad <u>donum sapientiae</u> » (I q. 64, a. 1 c.).

[43] Ita S. Thomas, in « sed contra » art. 1, fecit suam Gregorii descriptionem : « Contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio Conditoris inhaerere ». Et in *de Ver*. q. 10, a. 11, ad 14, illud verbum ejusdem Gregorii : « Contemplans veritatem sentiendo videt ».

[44] Ipse sanctus Thomas hanc viam ostendit, in eodem art. 1°, ad 1um, ubi complet doctrinam articuli, cujus fundamentum metaphysicum demonstrat. Item patebit ex conceptu « sapientiae », quae saporem, i. e. affectum importat.

contemplativa consistit in actu cognitivae virtutis praeacceptatae per affectivam ». Hujus « praeacceptionis voluntariae » necessitas apparet in omnibus cognitionibus experimentalibus, tanquam conditio praeliminaria : si enim talis cognitio habetur per inclinationem connaturalem ad objectum, praerequitur ei quaedam coaptatio ex amore procedens et connaturalitatem producens. S. Augustinus, qui tam vehementer desiderio et amore veritatis ardebat, tanquam magister incomparabilis eminet qui describat conditiones morales requisitas[45] ad prosecutionem efficacem veritatis, praesertim contemplandae, et qui connexionem inter dispositionem subjecti et cognitionem vivide exponat. Quia hic potius rationem philosophicam quam descriptionem intendimus, pro fine nostro sufficiat ad tria puncta doctrinam ejus[46] reducere : 1. Veritas, saltem religiosa, non datur nisi qui « pie, caste diligenter », et praesertim cum humilitate, quaerunt. 2. Veritas enim non est tantum speculationis objectum, sed et bonum animae, ideo amore quaerendum. 3. Unde cognitio veritatis fructus est, non causa, virtutis[47]. Quam doctrinam S. Thomas non ignorat – quidquid dicant illi qui « moralismum » Augustini opponunt ad « intellectualismum » Aquinatis[48] ; sed modo philosophico, ut decebat, exponit. Jam, modo generali, requirit purificationem quamdam, ut ita dicam, ad quamcumque veritatis acceptionem ; dicit enim, *de Ver.* q. 9, a. 3 : « In acceptione igitur cognitionis, quantum ad terminum a quo, invenitur praedicta diversitas, quia … quandoque, in accipiente scientiam, praeexistunt dispositiones contrariae, sicut impuritas animae, aut immoderata [29] occupatio circa res sensibiles » (cf. etiam II II, q. 15, a. 3 c. et ad 1, ubi proprie de vitiis carnalibus impedientibus « subtilitatem contemplationis »). In articulo secundo nostrae quaestionis (180[ae]), ex professo tractat de hac purificatione – seu, ut dicit ad 2[um], de munditia et pace quam virtutes morales causare debent in praeparatione ad contemplationem – ; tota doctrina ascetica his verbis compendiose enuntiatur : « Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus ; et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent ». Actus contemplativus enim requirit « puritatem rationis » ; nonne augustiniana est mystica haec expressio, qua pulchre intimam collaborationem voluntatis et rationis asseritur ? Ad hanc « puritatem » ordinatur tota vita activa, quae « servit vitae contemplativae » (q. 182, a. 1, ad 2), in quantum « quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt per quae contemplatio impeditur » ;

---

[45] requisitas] requisitae *correxi.*

[46] ejus] suam *a. c.*

[47] Cf. inter innumerabiles textus, *De quant. animae* 14, 24 : « Lex providentialis est veritatem non dari nisi pie, caste et diligenter quaerentibus ». *Epist.* 118, c. 3, n. 22 : « Nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam veritatem viam munias, quam quae munita est ab illo qui gressuum nostrorum tanquam Deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima, humilitas ; secunda, humilitas ; tertia, humilitas, et quoties interrogares, hoc dicerem… ». *De diversis quaest.* c. 71, n. 5 : « Nemo nisi per amicitiam cognoscitur ». *De utilitate cred.* 16 34 : « Verum videre velle ut animum purges, cum ideo purgetur ut videas, perversum certe atque praeposterum est » [cf. Les conditions de la conquête de la vérité d'après S. Augustin, dans *Rech. sc. relig*. 1914, p. 489-506].

[48] « L'intellectualisme thomiste plonge ses racines les plus profondes dans la doctrine augustinienne de la vérité. » (P. Rousselot). Pro S. Augustino, visio supremae veritatis est verum bonum : « In patria, cibus veritas » (*in Joann.* 30, n. 7). Et *Ep. 120 ad Consentium*, c. 3, n. 15 : « Intellectum valde ama ». Et Deus, in quo invenimus, jam in terra, beatitudinem, est « Pater Veritatis » (*de Ord. P.* l. II, n. 51).

contemplatio enim « in quadam animi libertate consistit » (*ibid.* et a. 3 c.). Unde, sicut ad intuitum contemplativum requiritur, ut vidimus, unificatio seu « uniformitas » progressiva mentis, ita ad affectivam cognitionem requiritur coordinatio et unificatio progressiva omnium motuum appetitus : unitas et simplicitas totius vitae interioris est, non solum mystice sed et psychologice loquendo, conditio et fundamentum contemplationis[49].

B. Secundo, affectus est principium movens ad contemplationem, in quantum videlicet aliquis ex amore objecti – sive Deus, sive aliud sit – ad contemplationem incitatur. Et in hoc habetur magis intima connexio affectivitatis ad cognitionem. Communis est lex psychologica, revocata a sancto Thoma in art. 1c. et ad 3 (q. 180[ae]), secundum quam voluntatis est movere, seu applicare « omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum » (cf. I II q. 9, a. 1) ; et secundum vigorem et continuitatem notionis voluntariae, habetur vigor et continuitas in actus considerationis [30] intellectivae. Et hoc est principium efficiens unificationis, de qua supra, et per quam causatur attentio, eo magis intensa quo magis est cujuscumque alterius objecti exclusiva ; « cum enim attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur » (I II q. 33, a. 3 c. et ad 2)[50]. Ex hac attentione plena, et quasi obsessione, sequitur profundior penetratio in rem cognoscendam ; vivide S. Thomas describit hanc cognitionem affectivam, in qua cognoscens, ab amore motus, adhaeret objecto : « Quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis ; amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora ejus ingreditur » (I II q. 28, a. 2). Qui semel orationi mentali ferventer se dederit, talem attractionem et ardorem penetrationis expertus est.

Ulterius – non enim solum per modum applicationis ab extra imperatae, sed magis intime conjunguntur affectus et apprehensio in contemplatione –, statim ac amatur aliquod objectum, imprimatur amatum in voluntate amantis, non quidem ad modum similitudinis, sed ad modum impulsus : « Amatum, dicit S. Thomas, in voluntate (amantis) exsistit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam » (*Cont. Gent*. l. IV, c. 19 versus finem) – et I II q. 28, a. 2, ad 1 : « Amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam… ; amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati ». Ex hac communione et coaptatione affectiva, exsurgit quasi continua motio ad apprehensionem amicabilem et

---

[49] Tota doctrina intellectualis et mystica Dyonisii (sic), qui in hac materia magister est Angelici, reducitur ad hoc : transire de multiplicitate ad unitatem. Cf. v. g. S. Thomas psychologice explicans « disgregationem » vitae per amorem sui inordinatum : « Amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ad unum ducit, … sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia quae sunt varia et diversa » (I II q. 73, a. 1, ad 3), et II II q. 25, a. 7 c., loquendo de justis qui « non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum », ponit talem unitatem tanquam conditionem « reditus ad cor ».

[50] Cf. I II q. 37, a. 1 c. : « Quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius ». Hoc principium applicari valet ad extasim explicandam. Vide *Qq de Ver*. q. 1, a. 3 c, ubi S. Thomas hoc applicat explicite ad contemplationem Dei « vehementissimi intelligibilis », quae pertingere non potest ad visionem nisi anima abstrahatur a sensibus.

jucundam, ita ut inetellectus totaliter occupetur et rapiatur in hac mutua inhaesione. Haec est plena cognitio, de qua Augustinus dicebat : « Nemo nisi per amicitiam cognoscitur ». Legantur omnino, in quaest. 28, articuli 2 et 3, in quibus S. Thomas, effectus amoris describens, severam linguam Aristotelis relinquit et expressionibus dionysiacis utitur : « amor « extasim » facit, in quantum facit meditari de amato, [31] intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis ». Pulcherrimum et mysticum commentarium nostrae quaestionis 180^{ae} (art. 1) satis abstractae !

C. Tertio, affectus terminat et complet contemplationis actum, scilicet per delectationem ; « finis enim respondet principio ; inde est quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem ». Ita S. Thomas, in art. 7 (qu. 180) ubi fusius exponit doctrinam articuli 1^{i}. Et quidem dupliciter perficitur intuitus in sua delectatione : primo, ratione ipsius operationis, in quantum subjectum suo actu excellenti fruitur, praesertim si habitu sapientiae ornatur ex quo sine difficultate contemplatur ; secundo, ex parte objecti, in quantum rem amatam aliquis contemplatur. Inde « non solum est delectatio ratione contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris » (*ibid.*)[51]. Et concludit S. Thomas : « Haec est ultima perfectio contemplationis, ut non solum divina veritas videatur sed etiam ut ametur ». Et haec est vera sapientia, in qua contemplativus repletur admiratione, quae consequitur appprehensionem alicujus rei excedentis suam facultatem, et ornatur spirituali pulchritudine, secundum quod, in supremo actu sui intellectus, relucet et lumen manifestans et proportio debita (cf. art. 2, ad 3).
Et sic patet quod contemplativus intuitus involvitur et imbibitur affectu secundum totum suum progressum – praesertim si fertur in Deum, quod est « vehementissimum intelligibile » (ref. illisible) et summum diligibile hominis. Revera contemplatio, ut dicebat S. Bernardus, est « statio illuminatae mentis ad fruendum » (ad fratres de monte Dei).

D. Ratio philosophica hujus compenetrationis intellectus et voluntatis in contemplatione datur a S. Thoma, in brevi responsione ad 1um art. 1^{i} : « Ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni, et amabilis, et delectabilis ». His verbis habetur nexus secundum quem, in actu excellenti vitae[52] humanae, maxima unitas attingitur : dum, in operationibus imperfectis, intellectus pro sua parte attingit ens verum, voluntas pro sua parte attingit ens bonum, ita ut frequenter separentur cognitio et volitio ejusdem entis (experientia dolorosa constat !) vel [32] saltem aequali passu non progrediantur, in actu contemplativo, e contra, ens et cognoscitur in sua veritate et amatur in sua bonitate, quasi unico actu sympathico et vivido ; et non solum idealiter, sed effective objectum possidetur. « Alors on possède la vérité moins dans son éclat propre, que dans son identité foncière avec la bonté, étreinte par l'âme comme son bien propre ». « Quand la vérité et le bien sont obtenus à un degré suffisant …, les deux, vrai et bien, nous apparaissent dans leur unité, et la volonté possède parfaitement ce que l'intelligence lui montre indéfectiblement » (J. Durantel, *op. cit.* p. 149). In solo Deo, utique, identificantur cognitio et amor, intellectus et voluntas, in actu

---

[51] Addition marginale : Inter omnes operationes virtutis, delectabilissima est contemplatio sapientiae. S. Thomas, in *Eth.* l. 20, c. 10.
[52] vitae] intellectus *a. c.*

puro intellectionis et amoris aeterni ; sed, quantum patitur natura humana, potentialis et composita, attingimus per contemplationem ad unitatem, in qua stat perfectio[53]. Magis quam unitatem (« uniformitatem », dicebat Dionysius) intellectualem, contemplatio nobis procurat unitatem totius vitae spiritualis et moralis, nobis liberans a divisione, ab oppositione, a dispersione actuum, facultatum, aspirationum nostrarum.

Doctrina de identitate veri et boni in ente, et, consequenter, de unione luminis et amoris in apprehensione perfecta entis, est doctrina proprie platonica et plotiniana ; mediante Dionysio, ad scolasticos pervenit, et postea, praesertim saec. XIV°, cardo fuit speculationum mysticorum. Sanctus Thomas illam recepit, et metaphysicam Aristotelis, ex hac parte deficientem, per illam perfecit, in una synthesi superiori et mirabiliter comprehensiva. « Verum et bonum, ait (I q. 79, a. 11, ad 2), se invicem circumcedunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile, et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile »[54]. Haec inclusio mutua est radix objectiva sapientiae (i. e. habitus contemplativi), cujus proprium est apprehendere veritatem secundum suam identitatem cum bono et cum perfectione, dum inferiores cognitiones apprehendunt verum ut tale. Optime dicit idem Durantel (*op. cit*. p. 260) : « Sa physionomie propre (de la sagesse) et qui la distingue de la science, mieux encore que l'élévation de sa connaissance, c'est de nous [33] faire voir la vérité identique à la perfection… Nous les avions dissociées pour les mieux atteindre ; nous les cherchions par deux voies qui ne suivaient pas toujours les mêmes directions, parce que nous ne les cherchions que dans l'éparpillement confus du sensible. La volonté avait hâte de jouir, et l'intelligence était souvent lasse de ne pas trouver… En montant, nous avons mieux vu. La sagesse a opéré cette synthèse des deux formes de l'être qui nous attiraient, et avec l'unité de son objet, elle a réalisé celle de nos facultés : l'âme s'est retrouvée une devant l'être unifié. Elle en a maintenant la perception… etc… ». Ita, sub coordinatione amoris, cognitio speculativa fit « lumen vitae », scientia transformatur in sapientia, quae, « secundum nomen, dicitur a sapore quem importat quantum ad dilectionem praecedentem » (III *Sent*. d. 35, q. 2, a. 1, q. 3)[55].

Cum autem dilectio seu amor informationem amantis ab amato, coaptationem sujecti ad ojectum amatum operetur[56], sequitur quod sapientia non solum judicat secundum perfectum usum rationis apprehendentis verum, sed secundum quamdam connaturalitatem seu

---

[53] La multiplicité, la complexité (« *difformitas* », Dionysius) est en effet la forme de l'imperfection. Hanc unitatem in actu contemplativo exprimunt auctores in sua definitione contemplationis : « c'est une connaisssance amoureuse », « un amour qui regarde pour mieux aimer », « un regard d'amour » … etc…

[54] Item *de Ver*. q. 3, a. 3, ad 9 : « Verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum… ». Inde motus intellectus ad verum, et affectus ad bonum, conjuncti esse possunt : « Movetur mens in Deum et per intellectum et per affectum, et hi duo motus mentis simul esse possunt » (III *Sent*. d. 30, q. 1, a. 5).

[55] In II II q. 45, a. 2, ad. 1, retinendo doctrinam, S. Thomas rejiciit aetymologiam hic datam – secundum versionem latinum Eccli. 6, 23. Valet, dicit S. Thomas, « quantum ad significatum quod omnes concipiunt de sapientia » non quantum ad aetymologiam.

[56] Cf. I II q. 28 et 29 : « Amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens » (q. 29, a. 3-4). « Est transformatio affectus in rem amatam » (III *Sent*. d. 37, q. 1, a. 1). Amor est unio amantis et amati (*de Ver*.q. 2, a. 4). « Conformat » ad finem amatum (I II q. 63, a. 3, ad. 3).

compassionem cum objecto ut est bonum suum (cf. II II q. 45, a. 2[57]. Bergson non invenit primus « *la connaissance sympathique* » !). Inde, sapientia, contemplatio, in quantum est cognitio affectiva dicitur « perceptio » seu cognitio « experimentalis » : « Perceptio experimentalem quamdam notitiam significat ; et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia » (I q. 43 (ut vid.), a. 5, ad 2 in fine). Et secundum hunc intuitum experimentalem, in quo indivisibiliter ens ut verum et ut bonum apprehenditur, intelligi debet verbum Gregorii : Contemplator « veritatem sentiendo videt » (citatum *de Ver*. q. 10, ad 14)[58].
In contemplatione igitur – ut concludamus cum S. Thoma – invenitur perfecta apprehensio : « Potest enim esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum ostenditur bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio » (I *Sent*. d. 27, q. 2, a. 1 illisible).

Ita sufficienter ostenditur natura et altitudo contemplationis, quoad suas notas genericas – prout scilicet potest dici de quolibet objecto intelligibili, maxime vero de Deo (cf. q. 180, a. 4), sive naturaliter, sive supernaturaliter cognito.

---

[57] In hac quaestione, loquitur S.Thomas de dono sapientiae ; sed eadem doctrina valet applicari, mutatis mutandis, ad sapientiam in genere, prout est « cognitio affectiva et experimentalis ».

[58] (Cette note est appelée par*) Remanet quaestio, valde agitata inter doctores, secundum quod inclinant ad intellectualismum vel ad voluntarismum : quomodo amor penetrat et informat apprehensionem contemplativam, utrum scilicet affectus sit non solum causa movens et terminus, sed etiam causa formalis contemplationis et sapientiae ? Disputabitur infra, cap. III.

[34] Caput II[um] : Explicatio psychologica contemplationis ex parte « intuitus simplicis »

Secundum ordinem intentum, antequam de natura et proprietatibus specificis contemplationis supernaturalis mysticae tractemus, in II[a] Parte dissertationis, investigare debemus conditiones psychologicas, quae verificantur in exercitio cujuscumque contemplationis, id est :

- quomodo et in quo sensu, explicandus est, philosophice, simplex intuitus.
- quomodo et in quo sensu explicanda est transformatio[1] cognitionis ab affectu[2].

Hoc quidem interest ad profundiorem notionem contemplationis supra expositam ; sed praesertim magnae utilitatis erit quando tractabitur de contemplatione proprie mystica ; modus enim psychologicus operationis mysticae debet determinari per comparationem ad modum psychologicum contemplationis in genere – et de facto, ut videbimus, oppositiones inter doctores interpretantes experientias mysticorum, proveniunt ex oppositione doctrinarum psychologicarum quas tenent, sive de modo intuendi objectum intelligibile, sive de relatione intellectus et voluntatis in hoc intuitu.

Sicut scientia theologica in genere supponit et requirit philosophiam tanquam instrumentum investigationis, ita, et praesertim, theologica mystica supponit et requirit, tanquam instrumentum philosophiam et psychologiam subtilem et profundam de natura et excellenti activitate intellectus et voluntatis humanae.

S. Thomas, in hoc tractatu, nobis praebebit principia certa et efficacia psychologiae suae, ad declarandas operationes excellentes contemplationis.

Hujus partis, duo erunt capita :

1. de explicatione psychologica « intuitus simplicis » in contemplatione. (cap. II)
2. de modo informationis « hujus intuitus ab affectu ». (cap. III)

Caput secundum, de quo nunc, sic dividitur :

Art. 1. Errores statim rejiciendae.

Art. 2. Positio scolastica quationis in saec. XIII°. Fons doctrinalis : S. Augustinus.

Art. 3. Explicatio psychologica scolae « augustinianae » dictae.

Art. 4. Explicatio psychologica S. Thomae.

[35] Articulus primus. Errores rejiciendae

Ut limites discussionis determinentur, breviter revocandae sunt – et rejiciandae, quin in[3] longa refutatione immoremur – erroneae doctrinae de intuitu contemplationis intellectualis, imo et haereticae, si loquamur per respectum ad fidem catholicam.

---

[1] transformatio] transformation *a. c.*

[2] Addition marginale : Post quaestionem de « existentia » et de « essentia », quaestio de « modo ».

[3] in] *add. s. l.*

A. Primo, mysticismus pantheisticus, secundum quem anima in suo intuitu unitivo indentificatur cum Deo ; terminus normalis et supremus contemplationis est annihilatio mentis nostrae in Unitate primi Intelligibilis.
Plotinus, caput scolae neoplatonicae, hanc metaphysicam ascensionis mysticae primus delineavit. Transacto primo gradu, in quo per viam ratiocinii, genera suprema in rebus exterioribus quaerimus, transacto secundo gradu, in quo contemplamur directe mundum intelligibilem in seipso, remanente tamen nostra propria personnalitate, pervenimus denique ad ultimum gradum, in quo anima ita Ens supremum in seipso contemplatur ut non amplius sit distinctio inter subjectum intelligens et objectum intellectum ; qualiscumque multiplicitas amovetur, et mens stat in immobilitate et in inconscientia suiipsius per assimilationem ad Unum supremum : « Οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ … οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν (nec amplius habetur ψυχὴ) … οὐδὲ νοῦς (mens ipse evanescit) » *Enn.* VI, 7, 35. Forma transcendens vitae intellectualis est inconscientia, per extasim in Deo.

Haec doctrina, purificata a pantheismo et totaliter[4] transformata per elevationem ordinis supernaturalis, transit apud Dionysium, et, illo mediante, apud mysticos saec. XIV[i], quorum aliquando expressiones plotinianae piam interpretationem requirunt. Cf. v. g. Ruysbroeck : « Là en effet, dans l'union sans différence, il n'est plus question de donner, ni de recevoir, il n'y a plus qu'une très simple essence, où Dieu et tous ceux qui lui sont unis sont engloutis et perdus. Ils ne peuvent plus se trouver dans cette essence sans modes, car c'est une pure et simple unité ; et c'est en cela que consiste la plus haute béatitude dans le royaume de Dieu » (*Royaume*…c. 35 ante finem).

Imo 28 propositiones Eckardi fuerunt damnatae tanquam haereticae vel male sonantes, propter vestigia pantheismi[5].

Quoad psychologiam contemplationis, hic mysticismus, quamvis describat ascensionem animae conformiter ad quamcumque theoriam mysticam, scilicet per transitum de multiplicitate [36] rationis ad simplicitatem intuitus, tamen, quantum ad explicationem, tria puncta cardinalia habet propria : contemplatio fit a) per intuitum directum sine medio creaturarum, b) praeter et supra intellectum ut talem, c) supposita separatione et purificatione a corpore et a formis sensibilibus et imaginativis. Haec tria notanda sunt, quia plus minusve explicite illa inveniemus (excluso tamen pantheismo) apud aliquos doctores mysticos catholicos, philosophia platonica imbutos et Augustini platonizantis verba litteraliter interpretantes[6].

– Contra hunc mysticismum neoplatonicorum, sufficit pro nunc notandum, praeter errorem metaphysicum de distinctione inter Deum et creaturam [ipse Eckardus tenet « esse » creaturis

---

[4] totaliter] *add. s. l.*

[5] Quoad intentionem personalem, indubium est Eckardum non lapsisse in pantheismo vel emanatismo. Imo et objective, quoad verba ejus, malesonantia prout jacent, doctrina magni mystici non est pantheistica, sec. P. Denifle, quia ista verba debent interpretari conformiter ad terminologiam et doctrinam Scolae, qua Eckardus erat imbutus, et accusationes contra eum latae proveniunt ex ignorantia subtilis terminologiae scolasticae. Tamen debemus confiteri quod « *si la doctrine d'Eckart n'est pas panthéiste, elle côtoie le panthéisme.* »

[6] Les mystiques « qui se rattachent aux théories platoniciennes, soit sous leur forme primitive, soit sous leurs formes dérivées, tendent à faire de Dieu l'objet immédiat de l'intelligence en le constituant terme direct de l'acte de connaître, et en affirmant que l'intelligence opère sous l'action illuminatrice immédiate de Dieu » (R. P. Mandonnet, *Bulletin critique*, 25 janvier 1901, p. 44-45).

et Deo commune haberi, diversa tamen sola quidditate], quod haec doctrina ignorat conditiones vitae intellectualis humanae, imo et cujuscumque vitae intellectualis, quae nullo modo potest terminari, tanquam in sua perfectione, in inconscientia, vel in activitatis suppressione, vel in annihilatione personali. Cf. infra.

B. Secundus error est ontologismus, seu doctrina de visione naturali et immediata Dei, — qui tenet, consequenter ad suam philosophiam, contemplationem esse perfectionem hujus naturalis intuitus quem habemus primitive de Deo ; unde contemplatio est proprie « intuitio » seu perceptio immediata in Deo idearum aeternarum, omnino independenter ab abstractione sensibili, nam veritates necessariae, universales non possunt provenire a singularibus contingentibus. Secundum formulam Augustini (quem in vanum ad se trahere voluerunt ontologistae), contemplativus omnia videt immediate « in rationibus aeternis ». Multiplicem formam hujus erroris ad nos non pertinet examinare ; tendentiam generalem notavimus tantum, secundum quam ille mysticismus, ut immediatio cognitionis salvetur, rejicit et medium rerum sensibilium et omnem discursum intuitioni praevenientem : ipsa increata Veritas, ipsum[7] Lumen divinum, est proximum principium contemplationis.
– Ontologismus pluries ab Ecclesia damnatus est[8] (anno 1861, contra Ubaghs et [37] alios. Denz. 1659 ss ; anno 1887, contra Rossini. Denz. 1895 ss) ; quam damnationem et experientia psychologica et philosophia traditionalis approbant — jam S. Thomas refutaverat hunc errorem quodammodo suo tempore insurgentem, praebentibus ansam quibusdam expressionibus male intellectis S. Augustini. Cf. *in Boet. de Trin*., q. 1, a. 3 : « Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur »[9], et I q. 85, a. 5 : Utrum anima nostra omnia quae intelligit videat « in rationibus aeternis », ubi[10] Sanctus Doctor recte interpretatur hanc formulam classicam, potius tamen contra illuminismum augustinianorum agendo quam contra ontologismum. De hoc infra.

Sed veniamus ad doctrinam scolasticorum, qui, sicut in aliis, in hac etiam materia, cum sua habituali subtilitate analysis simul ac sub lumine suae synthesis superioris, tentamina antiquorum perfecerunt et viam securam modernis aperuerunt.

Articulus secundus. Positio scolastica quaestionis in saec. XIII°. Fons doctrinalis : S. Augustinus.

---

[7] ipsum] et ipsum *a. c.*
[8] Damnatus non solum propter falsam psychologiam – de cognitione Dei - sed et propter confusionem implicitam ordinis naturalis et ordinis supernaturalis. Cf. R. P. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, I, p. 364-365.
[9] Nota in corpore hujus articuli, S. Thomam rejicere aliquam formam subtiliorem ontologismi, quae potius diceretur « illuminismus » quidam ; « Primum cognitum in via non essentia divina, sed influentia luminis ispsius in mente ».
Hunc errorem nota, qui non multum differt a doctrina augustinianorum, ut aiunt, de qua fusius infra. Semper est eadem tendentia pseudo mystica. Item nota responsionem ad 1um, in quo S. Doctor defendit S. Augustinum ab interpretatione ontologistica.
[10] ubi] ubi tamen *a. c.*

Primo aspectu, non videtur scolasticos de modo et conditionibus subjectivis « intuitus simplicis affectivi » tractasse, et hanc definitionem genericam contemplationis psychologice evolvisse – « definitionem genericam » dico, nam fusius exposuerunt psychologiam contemplationis proprie supernaturalis (in via : per dona Spiritus Sancti ; in patria : per lumen gloriae). Tamen, si non ex professo, in tractatu de Contemplatione, specialiter doctrinam suam perpoliti sunt, revera principia posuerunt quae faciliter materiae nostrae applicari possunt ; imo, ex historia doctrinali medii aevi, praesertim saec. XIIIi, scimus hanc quaestionem psychologicam longas et vivacissimas disputationes provocasse, scilicet de modo secundum quem procedit sapientia, prout est quaedam superior cognitio intelligibilium « in rationibus aeternis », elicita a ratione superiori. « Sapientia », « rationes aeternae », « ratio superior », ex his conceptibus caracteristicis et, ut ita dicam, technicis, habemus : 1. connexionem inter doctrinam particularem contemplationis et psychologiam generalem Scolae ; et insimul 2. statum historicum quaestionis. [*Quoad*. 1] Contemplatio enim, [38] omnibus scolasticis testantibus, est actus sapientiae, et elicitur a ratione superiori quae[11] « intendit et inhaeret rationibus aeternis inspiciendis » (S. Augustinus, *De Trinitate*, c. 7, frequentissime citatus a scolasticis. Cf. I II q. 74 a. 7 obj. 2 et in corp. a. 9, obj. 1) [*Quoad.* 2] Simul etiam status quaestionis apud doctores saec. XIIIi apparet : nam terminologia ista desumpta[12] fuit ex Augustino, qui primus inter Patres psychologiam contemplationis exploravit, et quidem secundum philosophiam neoplatonicorum quae ei praedilecta erat « secundum quod fides patiebatur » ut dicit S. Thomas (*De Spir. creat*. a. 10 ad 8)[13]. Introductis autem libris psychologis et metaphysicis Aristotelis in initio saec. XIIIi , inter se diversificati sunt theologi secundum quod vel philosophiam neoplatonicam et augustinianam acceperunt et evolverunt, plus minusve fideliter, vel aristotelicam praeposuerunt, saltem quoad synthesim et methodum generalem, servatis tamen multis elementis et notionibus, a S. Augustino depromptis.

A. Fons doctrinalis : S. Augustinus

Secundum traditionem communem Graecorum, sed modo vividiori et magis psychologico, Sanctus Augustinus distinctionem radicalem proclamat inter intellectionem rerum aeternarum, quae sola nomine sapientiae digna est, et inquisitivam cognitionem rerum temporalium quae constituit scientiam (Cf. *Solil*. I, c. 3, n. 8, *Cont. Acad*. l. III, c. 11) ; gradus, quibus ad hanc sapientiam pervenitur, pulcherrime et cum amore vehementi describit. Cf. *De quantit. animae*, c. 33, n. 70-76[14] ; item et caracterem divinum veritatum aeternarum et immutabilium (Cf. *de Immort. Animae*, c. 4 – *De lib. arb*. II c. 8-10).

---

[11] quae] prout *a. c.*
[12] desumpta] est desumpta *a. c.*
[13] (*De Spir. creat*. a. 10 ad 8)] *add. s. l.*
[14] In hoc textu (PL t. 32, col. 1073-1077), ex professo S. Augustinus, in suo stylo vivido, vim progressivam animae humanae ostendit. Primus gradus est vis negativa ; secundus vis sensitiva ; tertius, vis ratiocinativa, proprie humana, sed et bonis et malis communis. Quartus gradus est inhaerere spiritualibus, quod est animae jam purgatae ; sed in hoc praeclaro actu, inest adhuc labor. In quinto gradu, anima ab omni tabe libera maculisque deluta, in seipsa laetissime tenet, et ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in ipsam contemplationem veritatis. Sextus gradus est summus aspectus animae, serenus et rectus. In septimo gradu, scilicet in ipsa visione et contemplatione veritatis, jam non est gradus, sed quaedam mansio : « anima tota toti veritati inhaeret. » - In hac descriptione, S. Augustinus potius institit in parte affectiva contemplationis, in quantum progreditur secundum

Duplicis hujus cognitionis origo diversa est ; dum scientia a sensibus oritur, sapientia provenit in anima ex sua relatione intima cum mundo intelligibili, quem percipit « in quadam luce sui generis incorporea, quemadamodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent » (*de Trinit*. XII, c. 15 n. 24). In sapientia, Deus solus est magister (cf. totum opusc. *de Magistro* – tam frequenter commentatum in medio aevo. v. g. S. Bonaventura Sermo IV, *Christus magister* (t. V)[15] ; S. Thomas, *De Ver*. q. 11) ; Deus solus est sol animae et lumen : « Anima est oculus, lumen Deus » (*De pecc. mer*. I, 25, n. 38). [39] Hoc lumen divinum, haec lux incorporea ita influit in anima, ut veritas in sapientis corde quasi transcribatur (*de Ord*. II c. 8, n. 25), et « in cor hominis imprimendo transferatur sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non relinquit » (*de Trinit*. l. 14, c. 15, n. 21)[16]. Mens non attingit veritatem in rebus sensibilibus quae sunt in perpetuo motu, sed in regulis immutabilibus et in rationibus aeternis per conversionem ad mundum intelligibilem : **«** Si ambo videmus, verum esse quod dicis, et ambo videmus, verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus ? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate. » (*Conf*. Lib. 12, c. 25, n. 35)[17].

B. Positio generalis nostrae quaestionis saec. XIII°

His principiis et formulis innixi, theologi medii aevi, saec. XIII incipiente, psychologiam « sapientiae » ex professo construxerunt, comparationes magistri sui ad formam doctrinae cohaerentis reduxerunt, imaginibus ab illo usitatis valorem philosophicum tribuerunt in sua systematizatione.

De distinctione inter <u>scientiam</u> (quae, ex ratione inferiori procedens, investigat, discurrit, colligit, deducit, judicat, de objectibus sensibilibus secundum rationes temporales) et <u>sapientiam</u> (quae in suo intuitu simplici judicat secundum rationes aeternas per connexionem quamdam illuminativam ad intelligibilia) concordant omnes[18], fideliter sequentes Augustinum : « L'activité intellectuelle de l'homme se développe sur deux étages, selon la diversité des fonctions, des procédés, des conclusions » (Durantel, *op. cit*. p. 145). Sed sub

---

puritatem animae ; quoad partem intellectivam, omnino concordat cum his quae supra, modo magis philosophico, diximus de intuitu terminante ascensionem animae.

[15] S. Bonaventura Sermo IV, *Christus magister* (t. V)] *add. s. l.*

[16] Et *de Trin*., l. IX, c. 7 n. 5 : « In illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam, secundum quam sumus et secundum quam … aliquid operamur, visu mentis aspicimus. » Qui alios textus Hipponensis desiderat, videat S. Bonaventuram, *Qq disp de scientia Christi*, q. 4, ubi S. Doctor O. M. compilavit multas « auctoritates » Augustini. [add marginale : Cf. etiam ejusdem Bonaventurae, Sermo IV : « Christus unus omnium magister » (t. V, p. 570-572), ubi exponitur tota psychologia augustiniana.] Istae auctoritates citantur apud theologos saec. 13[i] quasi in unaquaque pagina operum psychologicorum, interpretatione tamen modo diverso facta, ut videbimus.

[17] Sans doute même note que la précédente (cf. même appel de note 1).

[18] Ita, formula communis apud omnes : « Ratio <u>superior</u> perficitur <u>sapientia</u>, inferior scientia » (S. Thomas, II *Sent* d. 24, q. 2, a. 2 ; *de Ver*. q. 15, a. 3, obj. 2 – S. Bonaventura : « Via sapientiae procedit secundum rationes aeternas, via scientiae secundum rationes » Sermo 4, n. 18) – Ratio superior et inferior differunt et secundum differentiam objecti (materialiter, non formaliter, sec. S. Thomam, *de Ver*. q. 15, a. 2, ad 13 – II *Sent*. 24 q. 2, a. 2, ad 5) et secundum modum operandi. De hac praesertim differentia nunc tractamus, scilicet de modo « intuitus » rationis superioris. Ratio superior utique habet alium actum, deliberationem scilicet (I II q. 74, a. 10 c.), praesertim « circa objecta inferiorum virium quae per ipsam diriguntur », sed hic actus est secundarius, et, ut ita dicam, per modum derivationis.

hac communi terminologia, magna diversitas doctrinalis habetur, si venimus ad explicationem processus psychologici in unaquaque cognitione, scientia et sapientia.

Alii, communiter dicti « Augustiniani » propter suam venerationem exclusivam Hipponensis et litteralem fidelitatem[19], omnino separant « rationem inferiorem » a [40] « ratione superiori », ita ut scientia sit habitus mentis objecta inferiora cognoscentis per abstractionem a sensibilibus, dum sapientia est habitus mentis veritates intelligibiles cognoscentis per conversionem ad substantias separatas et per illuminationem a Deo receptam.

S. Thomas e contra, cum suo magistro Alberto Magno, eidem facultati secundum eumdem modum cognitivum, — per abstractionem scilicet – operanti, tribuit et cognitionem scientiae et cognitionem contemplativam sapientiae : idem omnino est in nobis principium secundum quod anima discurrit ad res temporales cognoscendas, et secundum quod capax est cognitionis veritatum aeternarum, imo et visionis Dei. C'est là le point de divergence, non seulement de deux théories περὶ ψυχῆς, mais de deux mentalités, de deux spiritualités, de deux mystiques[20]. Et in hoc consistit « intellectualismus » S. Thomae, prout opponitur doctrinae de illuminatione divina seu mysticismo psychologico, ut aiunt, cujus proprium est agnoscere in homine aliquam potentiam supra-rationalem (imo et super-intellectualem), quae connexionem immediatam habeat cum intelligibilibus et sit quidam sensus perceptivus divinorum[21].

Ut igitur statum et difficultatem quaestionis clarius et in radio appareat, doctrinas oppositas – si non contradictorias, saltem irreductibiles – successive exponemus, in quantum

---

[19] Haec denominatio « Augustiniani » aliquibus, v. g. de Wulf, non placet ; tamen hodie communiter recepta est, et quidem non sine causa. Quamvis enim remaneat aperta disputatio de psychologia cognitionis intellectivae superioris apud Augustinum, indubium est Augustinianos magis servare, saltem de hac materia, tendentiam generalem Augustini, quam Aristotelis sequaces. Hoc sit dictum, quin opponamus contradictorie doctores magnos, Augustinum scilicet et Thomam ; nam Augustiniani, quamvis Magistro valde devoti, non semper altitudinem doctrinae Hipponensis servaverunt, interpretantes satis materialiter verba ejus. *Les grands esprits perdent souvent à faire école*. Oportet aliquando, in exegesi textus Augustini, verbum S. Bonaventurae coram mente tenere : « (Augustinus) plus dicens et minus volens intelligi » (II *Sent*. d. 33, a 3, q. 1, ad 1).

[20] Addition marginale : « Le point capital est que, pour S. Thomas, la faculté qui nous fait capable de cette action transcendante (vision, contemplation de Dieu) est identiquement celle qui, selon un autre mode d'agir, forme nos concepts et combine nos déductions… Par de semblables paroles, qui ne sont pas une affirmation jetée en passant, mais l'âme même de sa pensée, S. Thomas … s'oppose aux Augustiniens, plus près d'Augustin que ces Augustiniens mêmes, et maintient, avec la tradition grecque, que nous trouvons dans l'intellect comme tel tout ce qu'il y a de meilleur, *simpliciter*. » (P. Rousselot)

[21] In omni tempore, praesertim per reactionem ad pseudo-intellectualismum logisticum et aridum, invenitur eadem doctrina, vel saltem eadem tendentia, apud quosdam qui habent, ut ita dicam, « mentem platonizantem ». Cf. v. g. Thomassinus, qui dicit : « Supra vim intelligendi, est quidam sensus arcanus, quo Deus tangitur magis quam cernitur aut intelligitur. Qui sensus intelligendus est tanquam aliquis instinctus superior quo Deus experimur » (*Dogm. theol.* c. 19) Hoc est quod vocant « mysticismum psychologicum ». Cf. etiam Gratry (*Connaissance de Dieu*, l. 2, c. 8), qui décrit le « procédé dialectique » pour atteindre Dieu, non comme un raisonnement, comme un syllogisme reposant sur un principe d'où la raison puisse déduire Dieu, mais comme un sens divin qui, d'un trait, par une inférence immédiate, fait jaillir de la vue du monde, l'évidence de la réalité divine : ainsi le moi est perçu immédiatement par la conscience dans les opérations de l'esprit. Cf. etiam Saisset (*Philos. relig*. I, p. 205), Secrétan (*Civil. et Croyance*, p. 214 : l'évidence du contact divin qui prévaut sur tous les raisonnements).

haec famosa disputatio « Augustinianorum » et « Aristotelicorum » (= scola albertino-thomistica) materiam nostram tangit[22] : veritas et valor [41] psychologiae thomisticae – *réalisme prudent en même temps que très haute élévation* – ex comparatione patebit. Nolumus tamen ullo modo aliam explicationem damnari, nam in hac quaestione perdifficili (« mysterium », ait Augustinus, *Ep*. 159, n. 2), remanet libera disputatio.

Articulus tertius : Explicatio psychologica contemplationis apud Augustinianos

Quamvis aliqua notetur diversitas doctrinalis inter istos theologos, tamen sufficit, pro intentu nostro doctrinali potius quam historico, per modum unius doctrinam apud eos communem exponere, praesertim ut colligi potest ex scola franciscana, quae principales theses platonico-augustinianas cum ardore – aliquando indiscreto – contra invadentem Aristotelis philosophiam : Joannes Rupellensis (Jean de la Rochelle), J. Peckham, Mathaeus ab Aquasparta, S. Bonaventura (qui tamen propius accedit ad suum amicum fratrem Thomam)[23].

---

[22] De hac oppositione doctrinali omnes historici concordant : Denifle (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 556), Mandonnet (*Siger de Brabant*, *passim*), Baeumker, Baumgartner, Grabmann (*Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*, p. 52 n. 78ss), Ehrle (*passim* in Archiv…etc.), Portalié (DTV art. Augustin). [addition marginale : ipse S. Thomas optime definiens differentias inter fontem platonicam et fontem aristotelicam : cf. *de Spir. creat*. q. 10, ad 8]. Vide celeberrimam litteram Joannis Peckham, O. M., augustiniani ferventis, in qua vehementer reprobat « illam novellam philosophiam i. e. thematicam (add. s. l.), quasi totam contrariam quae, quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis etc…destruat pro viribus et enervat » (Ehrle, Denifle, *Chartularium*, p. 634, Lettre du 1er juin 1285). Omnes sciunt istum Peckham multum laborasse ad victoriam (momentaneam) augustinianorum contra thomistas (Damnatio thomismi in 1277). Après de telles luttes, on trouvera joli l'euphémisme d'un franciscain parlant de « l'accordo tra le due Scuole, accordo, che come ognuso sa, richiede note differenti, non dissonanti (!...), accordo, che come musica di concetti e di parole, inalzavasi a Dio » (!!!..), Domenichelli O. M., *Introduzione all'edizione della Summa de Anima di fr. Giovanni de la Rochelle*, p. 54)
– Lege quod scribit P. Manser O. P. (add. s. l.) : « …Es fehlte fürwahr nicht an den edelsten Bestrebungen, die Führer der beiden mächtigsten Geistesrichtungen des XIII. Jahrhunderts — zumal Thomas und Bonaventura. — bezüglich ihrer Ansichten über den Erkenntnisursprung in Harmonie zu bringen. Und was gäbe es Erfreulicheres, als zu sehen, wie die größten Geister des XIII. Jahrhunderts in der Lösung des wichtigsten philosophischen Problems Hand in Hand miteinander gehen. Aber auch der Wunsch des Besten ändert die historische Wahrheit nicht. » (Joannes von Rupella – *Jahrbuch für ph. et sc. th.*, 1912, p. 301)..

[23] Jam ante franciscanos (add. s. l.) saec. XIII, diffundebatur doctrina augustiniana, apud D. Gundissalinum, Robertum Grossetête, Gulielmum Parisiensem, et, tandem, Roger Bacon. Imo, in ordine Praedicatorum, ante Albertum Magnum, communis erat, v. g. apud Rolandum a Cremona, Petrum a Tarantasia, Robertum Kilwardby. Inde tenebatur ut « traditionalis », contra « profanarum vocum novitates » Alberti et Thomae. Tamen scola franciscana quasi se identificavit cum « *Augustianisme* » ; *l'Ordre Franciscain résista « en corps » et officiellement à l'introduction des doctrines aristotéliciennes* ; anno 1282, capitulum generale O. M. interdixit usum librorum S. Thomae ; lectores soli illos consultare poterunt, sed cum correctorio a Guillaume de la Mare O. M. (add. i. l.) facto, quod correctorium est quasi compendium doctrinale Minorum contra thomismum.
– Il semble, quant au point qui nous concerne, que l'Ordre Franciscain ait senti que l'intellectualisme thomiste posait des limites à certains enthousiasmes mystiques de la piété franciscaine. Sous ces querelles d'école, il faut voir autre chose que des joutes et argumentations scolaires : ce serait par trop vain et indigne de grands esprits ; ce sont bien deux mentalités qui se croisent et s'affrontent, appuyant

A. Tanquam fundamentum, distinctionem ponunt inter objecta intelligibilia, inter scilicet spiritualia et naturas corporeas – et quidem, non solum sicut Aristotelici qui, distinguentes ens immateriale quoad esse et ens immateriale quoad conceptum solum, tenebant tamen esse unum objectum formale proprium intellectus humani, sed (quod est proprie platonicum) ita ut res spirituales et res corporales constituant duo objecta formaliter et specifice diversa intellectionis humanae. Inde, secundum istos philosophos, duae sunt operationes intellectivae formaliter diversae, [42] una secundum quam intellectus attingit res materiales per conversionem ad phantasmata, ex quibus intellectus abstrahit formas universales, alia secundum quam intellectus attingit res spirituales (seu per naturam immateriales) per directam conversionem ad illas sine usu abstractionis ; ita v. g. anima seipsam cognoscit per conversionem ad se ut ad similitudinem, cognoscit Deum : per conversionem ad formam seu imaginem primae Veritatis in se impressae a creatione[24].

B. Radix igitur et fons contemplationis extra activitatem, dependentiam et manuductionem sensuum ponitur, sed totaliter pendet ab influxu et impressione rationum aeternarum in mente. « Cum ipsa mens nostra sit commutabilis, veritatem incommutabilem incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino

---

chacune sur un élément essentiel de toute vie morale, et donnant ainsi occasion parfois à des violences de parti pris.

– C'est à la lumière de ces joutes qu'il faut lire les *Qq disputées* de S. Thomas, tenues par lui en plein conflit philosophique ; c'étaient « les questions d'actualité » : en les étudiant comme telles, dans leur milieu historique, la portée en est beaucoup plus grande et le sens plus clair.

– De doctrina scolae franciscanae, cf. praesertim « De humanae cognitionis ratione quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum » (Quaracchi 1883), et editio « Libri de Anima » auctore Joanne a Rupella (a P. Domenichelli O. M., Prato, 1882).

[24] Vid. praesertim Johannes a Rupella, O. M., *de Anima*, p. II, c. 35 (ed. Domenichelli, p. 284-5). « Species vero sive formae abstractae a materia (i. e. objectum intellectus) quaedam sunt abstractae per naturam propriam, ut spiritualia omnia, quaedam vero per actionem ipsius virtutis intellectivae… ». « Forma qua cognoscitur Deus est similitudo vel imago primae veritatis impressa animae a creatione ; imago autem impressa primae veritatis ducit in cognitionem ipsius cujus est imago. Forma qua cognoscitur ipsa anima est ipsa anima rationalis, cum utitur se ut similitudine, cognoscit se et intelligit referendo ad se… Et haec est quod dicit Augustinus : Anima cognoscit Deum supra se, se in se… » etc…

Cf. S. Bonaventura, II *Sent*., d. 29, a. 1, q. 2 (t. II p. 904) : « Ex his patet responsio ad illum quaestionem qua quaeritur, utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum quod non. Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum externorum. Unde si aliquando dicit Philosophus quod « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu », et quod « omnis cognitio habet ortum a sensu », intelligendum est de illis quae habent esse in anima per similitudinem abstractam ; et illae dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus (*Goûtez l'exégèse subtile !!*), quod in anima nihil « scriptum est », non quia nulla est in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta ».

Et, *Comp. theol. veritatis*, c. 45 : « Quis sit autem modus cognoscendi Deum, nota quod intellectus humanus non cognoscit Deum per abstractionem, sicut alias ~~veritates~~ res ; et hoc ideo, quia similitudo abstracta simplicior est illo a quo fit abstractio ; Deo autem nihil simplicior est. Alia ratio est, quia in abstractione oportet esse universale et particulare ; particulare quidem a quo fit abstractio, universale autem, scilicet ipsum abstractum ; sed nihil horum cadit in Deum. Cognoscitur igitur Deus naturali cognitione, quia intellectus possibilis ita informatus lumine intellectus agentis, quod est similitudo primae lucis, in hac similitudine cognoscit lumen primum, quod est Deus ».

incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. » (S. Bonaventura, *Itinerarium mentis* II, 3 ; t. V, p. 304)[25]. Quid sit et quomodo fiat hic influxus, haec illuminatio, non sine difficultate explicatur ab iisdem theologis, qui, rejicientes et qualemcumque visionem Dei in seipso et intellectum separatum Averrhois[26], retinere tamen volunt « continuationem » quamdam cum luce divina[27]. Alii (Robert Grossetête, Gulielmus Parisiensis, Mathaeus ab Aquasparta) loquuntur de « applicatione » [43] rationum aeternarum, de influentia lucis aeternae : « Lumen ergo illud, movendo nostrum intellectum, influit quoddam lumen menti nostrae, ita quod per lucem divinam videt objective et quasi effective, sed per illud et in illo lumine videt formaliter ; quod quidem lumen continuatur et conservatur in mentibus nostris ad praesentiam divinam. » (Mathaeus ab Aquasparta, *Qq disp. de fide et cognitione*, Quaracchi t. I, p. 255)[28]. Alii, praeter intellectum possibilem et lumen intellectus creatum (= « intellectus agens », sed hoc nomen aristotelicum abhorrebant !), requirunt « lumen increatum supersplendens » in anima, ita ut « lux aeterna non sit in via objectum mentium humanarum, sed lumen tantum ostendens veritatem. » Ita J. Peckham, O. M. (Qq. disp. in « De humanae cognitionis ratione… », Quaracchi, p. 181). Alii, ait ipse S. Thomas, « quidam scilicet catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem ; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est ; et hoc confirmant per hoc quod dicitur Jn. 1, 9 : *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* » (II *Sent*. d. 17, q. 2, a. 3)[29]. Ita Roger Bacon, Adam de la Mare O. M.

---

[25] S. Thomas etiam loquitur de luce « *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* » (Jn 1, 9) ; sed illa lux est participatio lucis divinae, in mente tanquam in subjecto existens, et formaliter illuminans, dum S. Bonaventura, praeter mentem commutabilem, requirit radium ipsius lucis divinae illuminantis immediate. Cf. infra.

[26] Averrhois] Avh- *a. c.*

[27] Haec vox « continuatio », sicut et « applicatio » lucis increatae, est frequens et caracteristica apud Augustinianos. Tamen aliquando etiam accipitur a S. Thoma (*Qq disp. de Anima* a. 2 in medio ; art. 16 c. *C. G*. l. 3, c. 48 ante finem). In *Qq de anima*, art. 16 in corp., dicit quod cognitio spiritualium rerum, in qua est beatitudo, non potest haberi in via « per modum continuationis quam aliqui somniaverunt. »

[28] Item Gulielmus Parisiensis (Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris), sic describit « visionem » veritatis in luce divina : « Est igitur Creator aeterna veritas et aeternum exemplar lucidissimae expressionis et expressae repraesentationis, et speculum, ut praedixi, mundissimum atque purissimum universalis apparitionis. Hoc igitur, ut praedixi, conjunctissimum est et praesentissimum, naturaliterque coram positum, intellectibus humanis, et propter hoc in eo legunt absque ullo medio antedicta principia et regulas antedictas ; ex eo igitur, tanquam ex libro vivo et speculo formifico, legit per semetipsum duo illa genera regularum atque principiorum ; et propter hoc Creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani. » (*De Anima*, éd. Orléans, t. II, p. 211) « Necesse est veritatem se habere sicut dixi, videlicet ut lumen scientiae desuper adveniens totaliter, cadat super animas nostras a quacumque virtute descendat ».

[29] S. Thomas dicit de istis doctoribus augustinianis : « … satis probabiliter posuerunt » ; in *Comm. super Sent*. enim, S. Doctor remanet plus minusve sub influentia magistrorum augustinianorum. In II *C. Gent*. c. 76, expresse hanc doctrinam rejiciet. S. Bonaventura dicit : « Iste modus etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum » (in II *Sent*. d. 24, q. 3, a. 2).

– In eadem linea augustiniana, cf. etiam Roger Marston, O. M., discipulum Joannis Peckham. « Firmiter teneo unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem… Anima actum eligendi non elicit formaliter mediante aliqua luce creata in mentem nostram derivata, sed lux divina menti nostrae active

C. Alii fingunt quamdam « informationem » portionis seu faciei superioris animae a Prima Veritate : « Sic anima et homo secundum partem suam purissimam et summam, quae immediate a prima veritate formatur, quae dicitur « mens » sive intelligentia, vel ratio superior, dicitur ad imaginem Trinitatis … » (Joannes de la Rochelle, O. M., *De anima*, I, c. 43, p. 189, ed. Domenichelli) ; et alibi (II, c. 37, p. 292) : « Dicendum ergo quod ad intelligenda ea quae sunt supra se…, indiget anima irradiatione ab illa « ipsa » luce primae veritatis aeternae supra vim supremam ipsius, quae dicitur mens, vel intelligentia, de qua dicit Augustinus, quod nulla interposita persona, natura ab ipsa prima Veritate [44] formatur. » Item S. Bonaventura, *Qq de Perf. evang*., q. 4, a. 1 sed contra 4, et *Itiner*. a. 5, n. 1[30].
Et isti augustiniani citant, tanquam auctoritatem, celebrem textum ex Libro de Spiritu et Anima (qui liber[31] est, in hac materie[32] fons eorum principalis) : « Nulla interposita natura, ipsa mens nostra immediate ab ipsa prima Veritate formatur. » (cap. 11). Ad quam auctoritatem opponit S. Thomas : « Liber iste non est Augustini.. » et severissime addit : « Quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur… Sunt ibi multa vel falsa vel improprie dicta ; quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta Sanctorum (Augustini v. g.) a quibus accipere conatus fuit. » (*De Spir. creat*. a. 11, ad 2 et I q. 77, a. 8, ad 1)[33]. Et, post hunc corruptorem Augustini, Augustiniani (?) ponunt « intelligentiam » seu « mentem », sic desuper a Prima Veritate formatam, tanquam quamdam potentiam suprarationalem et superintellectualem : « Cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, primus occurrit

---

imprimens derelinquit in ea passivam impressionem qua elicitur actus intelligendi » (*Qq. Disput*., in ed. Quaracchi « De humanae cognitionis ratione… », p. 207, 216).

[30] S. Bonaventura, *Itinerarium* a. 5 n. 1 (Quaracchi, t. 5, p. 308). Tertium medium contemplationis, post « vestigium » (1[um] medium), post « imaginem » (2[um] medium), est « Lumen quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formatur ». Et ita frequentissime apud augustinianos ; jam Hugo a S. Victore : « Quando autem ab anima sursum itur ad Deum (in contemplatione), prima est « intelligentia », quae est ratio ab interiori formata, quia rationi concurrens conjungitur praesentia divina, quae sursum informans rationem facit sapientiam sive intelligentiam, sicut imaginatio deorsum informans rationem scientiam facit. » (*de unione corp. et spir*. PL 177, col. 289). Hic textus compendiose et expresse declarat doctrinam augustinianorum.
S.Thomas e contra, citans « librum de Spiritu et Anima », interpretatur hanc informationem a Prima Veritate tanquam (add. s. l.) de causalitate exemplari et de actione creatrice, dum Hugo a S. Victore et alii potius explicant per modum cujusdam causalitatis formalis.

[31] liber] *add. s. l.*

[32] materie] *add. s. l.*

[33] Saepissime, in omnibus locis in quibus tractat de cognitione animae humanae, S. Thomas severe rejicit istum librum pseudo-augustinianum, tam celebratum ab aliis qui confidenter credebant esse Augustini. cf. *Qq. Disp. de anima* a. 12, ad 1 : « Liber iste non est Augustini, sed dicitur esse cujusdam Cisterciensis ; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur ». cf. I q. 79, a. 8, ad 1, a. 10, ad 1, q. 77, a. 8, ad 11 ; *de Ver*. q. 15, a. 1, ad 1 ; *de Spir. creat*. a. 11, n. 2 ; IV *Sent*. d. 44, q. 3, a. 3, ad 1.
Rejiciens hanc auctoritatem, rejicit S. Thomas totam psychologiam Augustinianorum in illa auctoritate fundatam.
– Hic « *manuel de psychologie augustinienne* » est compilatio ex Isidoro, Alcuino, Hugone a S. Victore facta a cisterciensi Alcher de Clairvaux.
– Quamvis ille auctor sit « corruptor » Augustini, concedendum est tamen Augustinum usum fuisse similibus formulis. Cf. 83 Quaest. qu. 51, n. 2.4 « Nulla interposita natura, a prima Veritate formatur intellectus » *De lib. arb.* II, c. 17 (citatum a S. Thoma in *de Ver*. q. 9, a. 1, obj. 1).

sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intelligentia » (*Lib. de Sp. et An.* c. 11) ; Jean de la Rochelle hanc « intelligentiam » (seu mentem) sic describit : « Est ipsa vis intellectus superioris, qua potest cogitare Primam Veritatem praesentem ut praesentem lucem sibi et exemplarem causam » (*ibid.* II, c. 38, p. 295)[34]. Quam gradationem superintellectualem iterum et iterum rejecit S. Thomas[35], sicut et auctoritatem illius qui eam fabricavit.

D. Invenies apud mysticos quasi « *echo* » hujus doctrinae ; vid. Ruysbroeck : « Ici (dans la quiétude de la contemplation) Dieu et tous ceux qui lui sont unis sont sous l'information de la lumière [45] simple. Sous cette information, l'âme s'aperçoit bien de la venue de celui qu'elle aime, car elle reçoit dans l'unité de fruition plus qu'elle ne peut souhaiter. Et quiconque est uni reçoit dans cette information joie et jouissance incompréhensibles » (*Royaume des amants*, c. 29, in medio).

Item, apud eumdem Ruysbroeck, invenies distinctionem inter portionem inferiorem animae, et portionem superiorem, seu inter rationem et voluntatem quae sunt potentiae inferiores, et tres superiores potentias : scilicet memoriam, intelligentiam, voluntatem superiorem[36]. Potentiae inferiores sunt (cum concupiscibili et irascibili) sujectum virtutum moralium ; potentiae superiores sunt subjectum virtutum theologicarum : nam illae solae sunt « capaces » Dei, dum ratio et voluntas inferior conversae sunt ad res et actiones inferiores regandas[37]. Haec divisio, cum triplici potentia in parte superiori, est caracteristica psychologiae ex Augustino procedentis. Cf. I, q. 79, a. 7, obj. 1 et resp., ubi S. Thomas, contra

---

[34] Addition marginale : L'intuitus de la contemplation est l'acte d'une faculté supraintellectuelle (le *mens* ou *intelligentia - supra intellectum*) procédant sous l'illumination immédiate de la lumière divine, en dehors de toute dépendance sensible.

[35] Cf. v. g. I q. 79, a. 10, ad 1. S. Bonaventura e contra frequenter hanc gradationem accipit. Cf. *Brevil.* p. 5, c. 6 in fine, ubi sic ascensionem contemplationis describit : « incipit a sensu et pervenit ad imaginationem, et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam ; de intelligentia vero ad sapientiam, sive notitiam excessivam quae hic in via incipit, sed consummatur in gloria sempiterna ». Cf. *Itinerarium*, c. 1, n. 6 : de sex gradibus ascensionis in Deum per sex gradus potentiarum animae.

[36] Addition marginale : Cf. Waffelaert. Union à Dieu selon Ruysbroeck, p. 80-81.

[37] Ita Ruysbroeck (*Royaume des amants*, c. 5, éd. Bénédictin, p. 79-80). Postquam descriperat rationem et voluntatem quae sunt « la région inférieure de la voie de la lumière naturelle », addit : « Mais il y a une région plus haute dans cette voie naturelle : celle des trois puissances supérieures de l'âme, qui se détournent de ce qui disperse ou divise, et ainsi simplifiées se portent vers l'unité. La mémoire se tournant vers la nudité de son essence devient inactive dès qu'elle y est entrée... La deuxième puissance supérieure est l'intellect ; lorsqu'il se tourne en lui-même et qu'il contemple la simplicité qui est en son fond, il cesse tout naturellement d'agir… La troisième puissance est la volonté supérieure… Lorsque les puissances supérieures sont affranchies du souci des choses temporelles et des satisfactions sensibles, et élevées au-dessus de tout, dans l'unité, il s'ensuit un repos très doux…etc. »

Haec psychologia facultatum proprie mysticarum profundissima est : revera, apud mysticos, habetur altissima conceptio de profundis viribus animae humanae, « qui est plus haute que le ciel supérieur, plus profond que le fond de la mer, plus large que le monde entier avec tous ses éléments. » Tamen, ut recta sit, haec psychologia debet reduci ad sensum thomisticum, et purificari a quodam sapore augustiniano.

– Hanc doctrinam eamdem vide apud Bonaventuram : « Spiritus rationalis habet superiorem portionem rationis et inferiorem…Portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit, certitudinaliter judicat et definit ; et hoc competit ei, in quantum est imago Dei » (*Qq. disp.* 4 corp., tomus V, p. 24).

Lombardum et augustinianos recte interpretatur textum Augustini, conformiter ad suam doctrinam[38].

E. Denique, contemplativus, in via sapientiae, procedit secundum rationes aeternas quas attingit secundum supremam aciem intelligentiae. Quo modo autem haec lux aeternarum rationum sit ratio cognoscendi in sapientia, confer praesertim S. Bonaventuram *Qq. disp. de Scientia Christi*, q. 4, ubi et auctoritates Augustini, et doctrinam ejus propriam, et objectiones [46] aristotelicas invenies (cf. etiam *Sermo* IV, *Christus unus omnium magister*). Seraphicus Doctor doctrinam suam inter duos excessus determinat ; primo, excludit quod evidentia lucis aeternae sit ratio cognoscendi <u>tota</u> et <u>sola</u> : talis enim cognitio reservatur patriae, et acute notat Bonaventura ex tali sententia pseudo mystica provenire septicismus. Secundo, excludit quod ratio aeterna concurrat solum per « influentiam » suam, ita ut cognoscens non ipsam rationem aeternam attingeret, sed influentiam ejus solum ; « hic[39] modus dicendi, ait, est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui in verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tantum per habitum suae mentis ; sed tanquam per ea quae sunt supra se in veritate aeterna »[40]. Tertio, asserit ad certitudinalem cognitionem requiri rationem aeternam « ut regulantem et rationem motivam », non quidem ut solam sed cum ratione creata[41]. Et sic S. Bonaventura explicat famosum textum S. Augustini (*De civ. Dei*, l. 8, c. 4) : « Deus est ratio intelligendi ».[42]

<u>Conclusio.</u>

---

[38] Hanc divisionem inter intellectum inferiorem et intelligentiam seu « mentem » habent etiam Taulerus et Blosius, tanquam essentialem in sua psychologia mystica. Tamen oporteret determinare strictum sensum quem tribunt voci « mens » (facultas ab omni imagine denudata et per quam anima est capax Dei). S. Thomas enim, cujus sunt disciputi, corrigit doctrinam augustinianam de mente. Cf. *Qq. disp. de Veritate*, q. 10.

[39] hic] respondit *scr. et del. ante* hic.

[40] Ex hoc textu, manifeste apparet S. Bonaventuram excedere doctrinam S. Thomae de concursu lucis aeternae in cognitione nostra, in quantum requirit praeter concursum generalem et participatam lucem in potentia illuminationem directam (effective) ipsius Veritatis aeternae. Analysis doctrinalis operis S. Bonaventurae de « *Itinerario mentis* », in comparatione cum doctrina noetica S. Thomae, non solum quoad elementa materialia, sed quoad mentem, magnae utilitatis esset ; sed objectum foret aliae dissertationis ! Comp. etiam *Qq. de Magistro* (S. Thomas) et *Sermo* IV « *Christus magister* » (S. Bonaventure).

[41] Inter responsiones ad objectiones hujus (add. s. l.) quaestionis, notanda est illa ad 7 : « Ad illud quod objicitur de Philosopho, quod intelligimus cum continuo et tempore, et quod habemus intellectum possibilem et agentem, et de experientia cognitionis humanae [Hae sunt theses aristotelismi S. Thomae] ; dicendum quod hoc ponit, ad nostram intelligentiam concurrere lumen et rationem veritatis creatae, sed tamen non excluditur lux et ratio veritatis aeternae, quia possibile est quod anima secundum inferiorem portionem attingat quae sunt infra, superiori nihilominus portione attingente quae sunt supra. »
– In *Serm*. IV n. 18, S. Bonaventura concludit comparationem suam inter Platonem et Aristotelem, dicens : « Et ideo videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. »

[42] Pro S. Thoma, Deus est « ratio <u>diligendi</u> alia », sed non est « quoad nos » <u>ratio intelligendi alia</u> (Cf. II II q. 27, a. 4 c.). Cette proposition très nette tranche radicalement tout illuminisme augustinien, tandis que les subtiles distinctions de S. Bonaventure semblent faites pour en maintenir quelque trace.

Ex his omnibus, nobis videtur elementum commune harum doctrinarum congruenter sic exprimi posse : Sapientia contemplativa procedit a ratione superiori, seu mente, independenter ab abstractione sensibili et sine conversione ad phantasmata, per illuminationem divinam immediatam, ita ut Deus sit lumen intellectus et ratio intelligendi, non solum in quantum intellectum creat et conservat (concursus generalis), vel in quantum est exemplar omnium veritatum – sed in quantum in unoquoque actu illuminat effective per novam, distinctam et superadditam irradiationem, in applicatione mentis ad rationes aeternas. [Hanc doctrinam exponit (et refutat) S. Thomas in *Boet. de Trinit*. q. 1 a. 1 : Utrum mens humana, ad cognitionem veritatis, indigeat illustratione divinae lucis ; objectiones [47] quas praemittit S. Doctor suae thesi, resumunt argumenta adversariorum augustinianorum, saltem in parte.][43]

Statim apparet quanta sit, in hac doctrina, dignitas et elevatio intellectus nostri contemplantis et habitu sapientiae ornati[44] ; omnibus patet etiam quanto faveat mysticismo (*au sens de « mentalité mystique »*) haec psychologia quae considerat debilem « mentem » humanam tanquam connexam et in quadam continuatione cum lumine divino. Inde cum accentu quodammodo lyrico, post Augustinum, isti theologi commentantur celebres textus Sacrae Scripturae : *Signatum est super nos lumen vultus tui* (Ps 4, 7) et : *Faciem tuam illumina super servum tuum* (Ps 118), etc., et legendo, meditando *Itinerarium mentis ad Deum* (S. Bonaventura), anima quasi inebriatur hac dialectica intellectuali.

Quin vellemus impugnare talem doctrinam, saltem ut in magistris exponitur, nonne tamen quaestio legitime movetur de perfecta rectitudine et securitate hujus altitudinis et exaltationis mysticae ?

Videamus doctrinam, seu melius « sapientiam » Sancti Thomae.

Articulus quartus : Explicatio psychologica contemplationis apud S. Thomam

A. Fontes doctrinales S. Thomae.

Jam ex solo usu et exegesi earumdem fontium doctrinalium, quae[45] ab Angelico sicut ab Augustinianis usurpatae sunt[46], praesumptionem habemus de differentia psychologiae sapientiae apud nostrum Doctorem.

1. Dum alii quasi unice Augustini textus afferunt ad suam expositionem fundandam et roborandam (cf. J. Peckham, *Qq. disp. de luce aeterna*, ubi Augustinum opponit Aristoteli.

[43] S. Thomas sic concludit hunc articulum : « Sic igitur in omni cognitione veritatis, indiget mens humana divina operatione, sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione ejus ; in aliis autem (sc. supranaturalibus) etiam nova illustratione. » Praecise, hanc propositionem assumit S. Bonaventura tanquam objectionem, quam refutat ; vid. *Qq. disp. de scientia Christi*, q. 4, obj. 4. « Sicut ad cognoscendum sensibilia sufficit lux naturae corporeae certa, similiter ad intelligibilia sufficit lux spiritualis creata ejusdem generis cum potentia cognitiva. » Et respondit : Praeter lucem creatam, requiritur et lumen veritatis increatae in quo ratio attingat.

[44] Cf. S. Bonaventura, qui, *loc. cit*. in corp., dicit : Ratio quare mens nostra debet attingere regulas incommutabiles et rationes aeternas, est : nobilitas cognitionis, et dignitas cognoscentis. Vide textum.

[45] quae] *add. s. l.*

[46] sunt] *add. s. l.*

Cf. *De humanae*…Quaracchi, c. 185[47] ; S. Bonaventura, *Qq. disp.* 4 *de scientia Christi*, ubi affert 27 auctoritates ex verbis Augustini), Sanctus Thomas frequenter affert auctoritatem Aristotelis ex lib. *de anima*, et praesertim sequitur et commentatur Dionysium tanquam Aristotelis sequacem : « Augustinus enim, ait ipse, [48] et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant, opiniones Platonis… Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus » (II *Sent*. d. 14, q. 1, a. 2)[48].

2. Quando accipit, et quidem cum magna veneratione, terminologiam, formulas, doctrinam S. Augustini, semper S. Thomas accommodat illas et moderat in sensu aristotelico ; et ad voces technicas Philosophi reducit imagines et metaphoras quas Augustiniani sat materialiter accipiebant. Quod facile perspicitur cuilibet legenti *Qq. disputatas* S. Thomae « de Mente » (*de Ver*. q. 10), « de Magistro » (*ib*. q. 11), « de superiori et inferiori ratione » (*ib*. q. 15), de cognitione (et contemplatione) primi hominis (*ib*. q. 18), de cognitione animae separatae (*de Anima*, a. 15). In omnibus istis quaestionibus, psychologiam Augustini explorabatur, quando publice in scolis Parisiensibus disputabat contra Augustinianos, impugnantes illum tanquam derelinquentem vias Augustini[49] ; exegesim suam Augustini defendit, rejiciens interpretationes plus minusve authenticas, sicut illam propositam ab auctore libri *de Spiritu et Anima* et tunc in scolis diffusam[50].

3. Caeteroquin confitetur saepius Augustinum secutum esse viam Platonis, et sic corrigit eum in sensu aristotelico. Vid. quaest. disp. *de Spir. creat*. art. 10, n. 8, ubi lucide describit et comparat processus omnino diversos quibus in explicanda cognitione usi sunt Augustinus et Aristoteles.

B. « Ratio superior ».

Ex his, tanquam praenotaminibus historicis, praesumi potest differentia doctrinalis inter S. Thomam et scolam franciscanam. Et primo, tenet Angelicus tanquam [49] principium indubitabile – et hic habemus radicem oppositionis – unicum esse objectum formale proprium et specificum intellectus humani, quantumcumque elevata sit cognitio ejus, scilicet ens in sensibilibus existens ; et ita statim excluditur distinctio sapientiae et scientiae quae esset ex

---

[47] cf. J. Peckham – c. 185] *add. i. l.*

[48] Forsan, secundum methodum stricte historicam, non posset Dionysium aristotelicum esse, sed potius neo-platonicum (i. e. miscentem doctrinas Platonis et Aristotelis) ; tamen S. Thomas semper illum interpretatur in sensu aristotelico, et quidem non sine ratione, praesertim quoad nostram quaestionem – ut patet in celeberrimo textu de *Collect. Hier*., c. 1, qui accipitur a S. Thoma tanquam cardo doctrinae suae de modo cognitionis contemplativae : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum », i. e. Intelligibile non attingitur nisi manuductione sensibilium. Cf. *de Ver*. q. 18, a. 5 c. ; in *Boet. de Trin*. q. 6 ; a. 3, *Qq. de Anima*, a. 1 c, a. 15 c – I q. 12, a. 13, obj. 2, et passim ; II II q. 174, a. 2, obj. 4.

[49] Sufficiat recordari disputationis cum J. Peckham O. M., qui postea narravit illam suo modo, ac si vicisset. Cf. Anecdota in processu canonizationis S. Thomae, in qua testis quidam describit fratrem Thomam humiliter respondentem ad exasperationes Joannis Peckham

[50] Tanquam exemplum hujus exegeseos accomodatae, cf. interpretationem quam dat S. Thomas de textu S. Augustini supracitato (Contemplamur veritatem « in quadam luce sui generis in corporea » sicut oculus corporalis in luce solis) in *Boet. de Trinit*. q. 1, a. 1, ad 3, ubi recte explicat metaphoram Augustini : Deus est sol animae (cf. *De Ver*. q. 18, a. 1, ad 10).
Item vide interpretationem de gradatione potentiarum, quae debet intendi « secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiae » (I q. 79, a. 8, ad 1) – de triplici facultate superioris partis animae (intellectus, voluntas, memoria) ; I q. 79, a. 7, ad 1.

parte objecti formalis : anima humana non habet duplicem « faciem », duplicem « portionem », inferiorem ad materialia inclinatam, superiorem ad immaterialia contemplanda, ad substantias separatas – sed simpliciter et secundum se « ex ipsa unione corporis, habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibles proportionnatas suae intellectivae virtuti » (*Qq. de Anima*, a. 18 c.)[51]. Argumentationem pseudo-Augustini (in lib. de *Sp. et Anima*, c. 11 et 12) rejicit expresse S. Thomas in qu. 15 de Ver. a. 1, ad 7, ubi de distinctione inter rationem et intellectum (seu « mentem », in terminologia Augustini). Doctrinam oppositam sic refert in objectione : « Potentiae diversificantur per actus et actus per objecta. Sed objecta rationis et intellectus sunt maxime differentia : ut enim dicitur in lib. *de Spiritu et An*., anima percipit … ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Ergo … » Respondet Angelicus : « Talis differentia objectorum non potest potentias diversificare, eo quod per accidentales differentias », nam « objecta quae assignantur intellectui et rationi, sc. spiritus creatus et natura corporea non differunt, sed conveniunt quantum ad rationem cognoscibilis » (ad 7 et in argum. 9 sed contra)[52]. Eamdem doctrinam de unitate formali objecti intellectus humani — et consequenter de unitate ipsiusmet potentiae intellectivae —, exponit in art. seq., relate ad superiorem et inferiorem rationem : eadem est potentia quae conceptus ex sensibilibus abstrahit, elaborat, deducit — et quae in contemplatione capax est visionis supremi intelligibilis, in simplicitate actus intuitivi ; « officia » (I, q. 79, a. 9., ad 1) utique diversa habet et « ad diversa diversimode comparatur », — sed remanet in sua unitate secundum unicam rationem objecti. Vide totum art. (2um in qu. 15 *de Ver*.) et ad 2, ad 13. Iterum dico, hoc est fundamentum intellectualismi S. Thomae in sua doctrina mystica ; omnes distinctiones ab Augustino et ab Augustinianis positas reducit ad suum valorem [50] accidentalem, et non agnoscit « aliquid superadditum » animae ut formae corporis, quo[53] anima humana spiritus quidam purus esset, et quo, in sua contemplatione, ad modum spiritus puri seu substantiae separatae operaretur (cf. *de Ver*., q. 16, a. 1, ad 13)[54] – comme si, dans l'âme, l'esprit pur émergeait, attiré, hors de ses opérations connaturelles, à une opération purement spirituelle, dans sa contemplation. Si terminologia neoplatonica et augustiniana servatur, in sensu aristotelico interpretatur ; et pericula falsi mysticismi, – de quadam facultate superintellectuali, apprehensiva divinorum, independenter a pocessu et regula « rationis » –, funditus eradicantur[55]. Exaltatio mystica aliquorum moderatur, sed ut securius fundetur.

---

[51] *De Ver*. q. 19, a. 1 ad 1, expresse S. Thomas idem affirmat de ratione superiori, in particulari : « Operatio intellectus quae est communis animae et corpori, est operatio quae modo animae intellectivae competit in ordine ad corporeas potentias, sive hoc accipiatur secundum superiorem partem animae, sive secundum inferiorem ».
Cf. etiam de anima ut habet « aspectum ad inferiora ». *Qq. de Anima*, q. 1, a. 18, ad 11.

[52] In fine hujus resp. ad 7, describit processum intellectionis humanae, a sensu et phantasmate ortum habentis semper. Eamdem doctrinam invenies, de distinctione augustiniana inter memoriam et intellectum. I q. 79, a. 7.

[53] quo] *add. s. l.*

[54] « Non sunt in anima duae formae, sed una tantum quae est ejus essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam essentiam animae. » (*de Ver*. q. 1, a. 1 ad 13)

[55] Addition marginale : Cf. etiam I q. 79, a. 12, ubi rejicit doctrinam sec. quam « synderesis » est supra rationem. Pro Augustinianis, synderesis est « scintilla animae », seu pars animae ubi Deus tangit

C. Conversio ad phantasmata.

Non pertinet ad objectum proprium dissertationis nostrae, investigare rationem ontologicam hujus psychologiae contamplativae, scilicet doctrinam de essentiali unione corporis et animae – nec psychologiam de intellectu agente exponere – ; sufficit pro fine nostro insistere in hoc quod S. Thomas, post Aristotelem, docet quod, in qualicumque cognitione, « potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tanquam excitantes, ut Plato posuit, neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna, sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium objectum, ut dicit Philosophus in III *de Anima* : intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui … Et hoc consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium » (*Qq. de An*. a. 15 c.)[56]. Dum Platonizantes separationem a corpore (in ordine essendi) et a phantasmatibus (in ordine cognoscendi) proponebant tanquam medium necessarium ad perfectam contemplationem[57], scilicet ad [51] recipiendum lumen influxum a superioribus substantiis – sic tribuentes animae unitae modum cognitionis animae separatae –, S. Thomas, e contra, absolute tenet intellectum humanum in via habere « aspectum inclinatum ad inferiora »[58] et nihil intelligere vel contemplari nisi per conversionem ad phantasmata. « Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata » (I, q. 84, a. 7). Et in *qu. de Anima*, a. 15 ad 3, perficit suam doctrinam distinguendo lumen, a superioribus participatum, et species ab inferioribus acceptas : « Secundum statum praesentis vitae, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis

---

mentem, et per quam ad Eum inclinamur. Cf. Ruysbroeck, *Miroir*, c. 8 (Waffelaert, dans *Union*…p. 80-81).

[56] Et ideo, quod anima corpori uniatur et ad phantasmata et convertatur in suo cognitione, non est pro illa infirmitas et pondus, sed perfectio. « Ad hoc quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae (annimae humanae) ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant ; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla » I, q. 89, a. 1 corp. in fine. Et ad hoc exponandum et illustrandum, S. Thomas pulcherrimam doctrinam Dionysii affert de hierarchia spirituum : anima humana, « infima in ordine intellectivarum substantiarum, infimo et debilissimo modo participans intellectuale lumen, debet colligere veritatem ex singularibus sensibilibus, ne remaneat in cognitione imperfectissima et confusissima. [Et in hoc, Angelicus sequitur Dionysium aristotelicum contra Augustinum platonizantem].

[57] Vide augustinianos Gundissalinum**Erreur ! Signet non défini.**, Gulielmum Parisiensem (ambo in tractatu *de Immortalitate animae*). Sec. illos, perfectio animae est in raptu ; corpore extenuato, anima per extasim in mundo intelligibile libere penetrat : inde, morte a vinculis corporis totaliter liberante, habetur plenitudo perfectionis. Haec probatio immortalitatis frequens est in saec. XIII°. Cf. Dr G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, in *Beitr.* … Baeumker II, 3 – Baumgartner, Wilhelm v. Auvergne.

– E contra, pro S. Thoma, quoad ordinem essendi, anima, in plenissima contemplatione visionis beatificae, ante resurrectionem, corporis sui conjunctionem desiderabit et exspectabit, tanquam complementum accidentale felicitatis suae. Hoc iterum contra Augustinum *Solil*. I, c. 14, n. 24. Ainsi, pour le contemplatif terrestre, l'extase est une faiblesse – non une perfection, comme le disent les mystiques platonisants.

[58] *Qq. de An*. a. 16 corp. : « Anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata ; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas ; et huic consonat dictum Dionysii in cap. I *Cael. Hierar* ; dicit enim quod 'impossibile est nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum'. »

superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale ; et ideo indiget phantasmatibus ut objectis a quibus species intelligibiles accipiat. » Et in hoc sensu, recte possumus dicere cognitionem (et contemplationem mentis, in particulari) fieri per illuminationem solis[59] divini in vertice intellectus nostri : « Recipit (anima humana) intellectuale lumen, hoc modo ut ejus intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus » (*de Ver*. q. 19, a. 1 ante fin.)[60].

D. Visio in « rationibus aeternis ».

Sapientalis cognitio igitur non fit per « informationem a supra » (Cf. verba citata Hugonis et Joannis Rupellensis

) seu per influentiam et illuminationem directam superiorum substantiarum in quadam continuitate luminosa – sed « non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas » (*de An*. a. 16 corp.). Exinde facilius determinatur – et subtiliter –, quomodo sapientia et contemplatio sint visio in rationibus aeternis. Non solum intellectus [52] non videt rationes aeternas, ac si influxus luminis divini fieret per modum objecti (quod esset ontologismus, cf. supra)[61], sed nec etiam rationes aeternae effective seu causaliter imprimunt, immediate scilicet et directe, in mentem nostram ; « videre in rationibus aeternis (seu in incommutabili Veritate, ut dicebat Augustinus) nihil aliud est quam videre per participatam similitudinem luminis increati, in quo continentur rationes aeternae » (I q. 84, a. 5) ; « nam et ipsum lumen naturale rationis, participatio quaedam est divini luminis, sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est per lumen solis, quod est similitudo solaris claritatis in aere et similibus corporibus relicta » (I q. 12 a. 11 ad 3 et *C. Gent*. III, c. 47)[62].

---

[59] solis] mentis *a. c.*

[60] Id quod Augustiniani dicunt de anima « unita » per rationem superiorem contemplante, S. Thomas tribuit animae « separatae ». « Quando anima a corpore erit separata, sicut esse suum habebit nec a corpore dependens nec in corpore existens, ita influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, nec omnino aliquem ordinem ad corpus habeat » (*ibid*. de Ver. q. 19, a. 1). Et *de An*., art. 15 ad 3 : Post separationem, anima participabit a superioribus substantiis, non solum lumen, sed et intelligibiles species. Vox « influentia, influxus, species influxa », quae caracteristica est apud Augustinianos de modo superiori cognoscendi loquentes, adhibetur quasi exclusive a S. Thoma de cognitione animae separatae. Cf. *de An*., art. 20 in unaquaque responsione ad objecta. lege ad 15um.

[61] S. Thomas affirmat talem interpretationem ontologisticam non esse secundum mentem et contextum doctrinalem Sancti Augustini. Cf. I q. 84, a. 5 in fine : « Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in lib. LXXXIII Quaest….etc »

[62] Haec comparatio solis ab Augustinianis desumitur, sed cum interpretatione magis distincta accipitur. Imo, ut videbimus modo, S. Thomas illam restringit et corrigit (in *Boet. De Trin*. q. 1, a. 1 ad 3). Item et interpretatur prudenter verbum Psalmistae : *Signatum est super nos lumen vultus tui* (Ps 4, 7).
– Sat curiosum est comparare textus parallelos S. Thomae de explicatione cognitionis « in rationibus aeternis seu in incommutabili Veritate » I q. 84, a. 5 et *Quodlib*. 10, a. 7. Eamdem solutionem exponit, sed modo inverso argumentationis. In primo textu, concludit : Cognoscimus in rationibus aeternis, et in arg. sed contra affert, tanquam probationem historicam, textum classicum Augustini. In secundo casu, concludit : Non intelligimus in prima Veritate – et textus Augustini ponitur tanquam objectio. – Cela montre combien minutieusement étaient interprétés et discutés les textes apportés contre S. Thomas par les Augustiniens ; combien aussi les textes d'Augustin sont susceptibles d'interprétations différentes, dont il est difficile de trouver la meilleure.

Imo et haec « similitudo participata » rationum aeternorum non sola sufficit ad cognitionem, sed et requiruntur species a[63] phantasmatibus acceptas ; et sic iterum redimus ad distinctionem suprarelatam inter lumen, a superis derivatum sed ex se vacuum, ut ita dicam, ab omni objecto intelligibili, et species ab inferioribus acceptas. Cf. I, q. 87, a. 1. Quae disctinctio, ab Augustinianis ignorata[64], liberat S. Thomam ab idealismo platonico sicut ac a[65] doctrina de illuminatione directa: sapiens videt per rationem aeternam sed in rebus sensibilibus.

E. « Participatio » luminis divini.

Ex his ultimatim apparet in quo sensu apud S. Thomam adhibetur, in hac psychologia luminis intellectivae, vox « participatio », tam frequens apud neoplatonicos et augustinianos[66]. Non amplius lumen contemplationis « participatur » Deum illuminantem per modum cujusdam continuationis emanativae vel informativae ; sed ita participatur ut, sensu pleno, in personali perfecta et permanenti[67] possessione habeatur. Intellectus utique, in suo vertice mentis, est quid divinum, « scintilla radii divini » (S. Bonaventura), sed haec scintilla in [53] nobis reponitur, incorporatur (ut metaphorice dicam) tanquam forma possessa, cujus actus est vitalis, a[68] potentia tanquam a principio proximo et homogeneo elicitus : « l'intellect est bien une participation de la clarté divine, mais une participation qui nous est devenue personnelle, qui est de l'être divin en quelque sorte humanisée[69] ; la source est divine, mais la dérivation est humaine » et devient mon intelligence. (J. Durantel, op. cit. p. 42)

Haec subtilis analysis valet praesertim contra neoplatonicos (et averrhoistas), sed et contra augustinianos, in quantum tenebant intellectionem superiorem fieri per illuminationem, in unoquoque actu, a Deo directe productam et influxam, non satis attendentes ad causalitatem propriam, licet secundam, facultatis humanae[70]. S. Thomas, in *Qq.de Anima*, art. 4 (directo contra Platonicos), in obj. 7[a], expresse refert doctrinam horum Augustinianorum, qui, abhorrentes et ipsum nomen aristotelicum[71] intellectus agentis, dicebant : Ad nostram illuminationem, sufficit divina *lux, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ita probabilius Robert Grossetête, Gulielmus Parisiensis[72]. Respondit S. Thomas : « Ad septimum dicendum quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in

---

Cf. etiam I q. 12, a. 11 ad 3, et *C. G.* III, c. 47, ubi S. Thomas commentatur S. Augustinum in sensu moderato, dum Bonaventura magis litteraliter accipit, in *Qq. disp. de sc. Christi*, q. 4.

[63] a] ad *correxi*.

[64] Jam Augustiniani recentiores, contemporanei S. Thomae, sub influxu aristotelismi magis ac magis invadentis, cum Angelico concordant. Vide Eustache d'Arras, citatum in « De humanae cognitionis ratione... » (Quaracchi) *Qq. dips*. I, p. 186.

[65] a] ab *a. c.*

[66] Addition marginale : Jam Plato dicebat nos intelligere « participando » abstracta, dum Arist. abstrahendo. [cf. Met. 12, t. 6, citatum in I q. 85, a. 1]

[67] et permanenti] *add. s. l.*

[68] a] ab *a. c.*

[69] humanisée] humanisé *correxi.*

[70] Cf. v. g. Rogerius Marston O.M : « Anima actum intelligendi non elicit formaliter mediante aliqua luce creata in mentem nostram derivata, sed lux divina menti nostrae active imprimens derelinquit in ea passivam impressionem, qua elicitur actus intelligendi » (*Qq disp. de cogn*. q. 4).

[71] aristotelicum] *add. s. l.*

[72] Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant[1]*, p. CCLVIII – cf. allusio ad doctrinam similem apud S. Thomam, *de Anima*, art. 5 corp. (Et ideo quidam catholici posuerunt quod intell. agens sit ipse Deus, qui *est lux vera illuminans omnem hominem venientem*…)

unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis ; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans ». Et in *Boet. de Trin.* q. 1, a. 1, ad 3, occasione simili objectionis, Angelicus corrigit, seu restringit comparationem augustinianam de Deo et sole : Illusratio solis non ponit potentiam connaturalem proprie et totaliter possessam, sicut facit illustratio Dei seu lumen intelligibile, quod ideo aliter participatur, i. e. proprie, et non per modum influxus additi[73]. Métaphysiquement, c'est jusqu'à cette notion de « participation » qu'il faut aller, pour saisir la perfection et la précision apportée par S. Thomas à la doctrine assez indéterminée de S. Augustin.

Et in hoc corrigitur quidam defectus rectitudinis in aliquibus mysticis, qui, parvifacientes principium proximum et homogeneum actionis humanae, considerant tantum principium primum et supremum illumimans (vel movens, in ordine voluntatis) ; unde [54] aliquando verba illorum quemdam occasionalismum practicum[74] sapiunt (cf. *occasionalisme lié chez Malebranche à la théorie de la vision en Dieu*), activitatem humanam et regulas ordinarias cogitationis humanae deprimentes, ac si essent impidementum ad illuminationes superiores et regulas rationum aeternarum. Item et in hoc jam habemus fundamentum falsae psychologiae mysticae quietistarum, qui, passivitatem totalem intellectus sub sola luce divina praedicantes, rejiciunt tanquam obstacula contemplationis usum imaginum, phantasmatum ex una parte, et, ex altera parte, discursum, cogitationem, meditationes[75].

Conclusio

S. Thomas e contra tenet intuitum simplicem sapientiae seu contemplationem humanam – quantum ad suum mecanismum psychologicum in genere, reservata quaestione postea solvenda de ordine supernaturali –, semper haberi cum conversione ad phantasmata, et non attingi nisi in termino motus et activitatis rationis. Et sic appparet concordia inter intellectualismum moderatum et verum mysticismum : Actus contemplationis non est actus cujusdam partis suprarationalis, extravagantis vias et regulas vitae intellectivae, sub contactu, passive expectato et recepto, radii divin – sed supremus et normalis terminus facultatis intellectivae humanae, proprie et vitaliter elicientis actum suum inter omnes delectabilem.

In hac explicatione psychologica, non minuitur altitudo cognitionis contemplativae, sed servatur, contra exaggerationes et deviationes illuminismi, qui, quamvis primo aspectu

---

[73] Pluries S. Thomas affert principium generale talis doctrinae de participatione. Cf. *de Anima*, art. 5 : « Oportet in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur ; non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso ; sed, etsi id quod est separatum est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscumque impressio ». Cf. etiam *de Spir. creat.* , a. 1. – Cela vaut contre une fausse mystique plus ou moins empreinte d'ontologisme en même temps que d'occasionalisme.

[74] practicum] *add. s. l.*

[75] Cf. prop. Molinos 18[a] : « Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus, et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate » et 20[a] : « Asserere quod in operatione opus est sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est. Deus nunquam loquitur ; ejus locutio est operatio, et semper in anima operatur, quando haec suis discursibus, cogitationibus, operationibus eum non impedit » - Jam Plotinus, suo modo, tenebat extasim intellectualem et simplicem qua conjungimur Supremo Intelligibili, non habere amplius motum et non esse « actum » intellectualem.

altiorem notionem videatur proponere vitae intellectualis, revera corrumpit eam, si usque ad ultimas conclusiones protenditur[76].

Quae elevatio et moderatio doctrinae thomisticae de psychologia sapientiae manifestabitur, nunc etiam in analysi contemplationis quantum ad ejus[77] alterum elementum essentiale, i. e. quoad affectivitatem.

---

[76] Relate ad S. Augustini doctrinam, S. Thomas superat eam per modum synthesis largioris et superioris, potiusquam per modum oppositionis. Sub impulsu suae vitae interioris et suae contemplationis, S. Augustinus, et mystici posteriores, ut Victorienses et alii, amplitudinem, dignitatem, et divitias spirituales naturae intellectivae humanae investigaverunt ; S. Thomas, mediante psychologia aristotelica, accuratius limites et conditiones ejusdem naturae terrenas obervavit. – Doctrina ejus tenet medium et culmen inter et supra Aristotelem ex una parte, qui, inferiorem fonctionem abstractivam intellectus determinans, mentem nostram tanquam participationem Solis divini non videt (la doctrine de la « participation » est toute néoplatonicienne), et ex altera parte Augustinum, qui ad apicem mentis, in qua relucet imago Dei, potius attendit, et ad rationes aeternas animam suam semper convertit.

[77] ejus] suum *a. c.*

[55] Caput III[um]. Explicatio psychologica contemplationis ex parte « affectivitatis ».

Eamdem viam sequemur ac in praecedenti capitulo, reponentes disputationem secundum quod in concreto et historice habita fuit in saeculo XIII° inter Augustinianos et S. Thomam. Unde :

Art. 1. Positio scolastica quaestionis, et Fons doctrinalis : S. Augustinus.
Art. 2. Explicatio psychologica scolae « augustinianae » dictae.
Art. 3. Explicatio psychologica S. Thomae.

Articulus Primus. Fons doctrinalis : S. Augustinus. Positio scolastica quaestionis.

Omnes sciunt quam altam et pulcherrimam conceptionem S. Augustinus habet philosophiae : est « amor sapientiae » (*de Ord*., c. 11, n. 32). Vide commentum hujus definitionis in *de Trinit*. l. 14, cap. 1. Haec autem sapientia non acquiritur per quamdam speculationem frigidam et aridam, « au bout d'un syllogisme », sed est fructus totius animae operantis ad verum contemplandum. Jam supra (cap. I, a. 3, 1°) notavimus qualem influxum tribuit S. Augustinus voluntati seu affectivitati in disponendo ad contemplationem ; sed et ipsum actum contemplativum penetrat amor et transformat : « Ipsum verum non videbis, nisi in philosophia totus intraveris » (*Cont. Acad*. II, c. 3, n. 8)[1] ; et, de veritate supernaturali loquens, S. Augustinus ait : « Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit, permanetur » (*de Mor. Eccl*. I, c. 17, n. 31). Et omnibus nota sunt apophtegmata Hipponensis : « Non intratur in veritatem nisi per caritatem » (*De gratia contra Festum*, l. 32, c. 18), vel « Amor ipse notitia est » (*Conf*., l. 7, c. 10) : quod accipitur tanquam axioma vitae contemplativae a S. Gregorio (*Hom. 27 in Evang.* ante med.). Unde talis « philosophia » identificatur (cf. liber *de Beata vita*, c. 1) cum vita beata.

Ex hac ditissima fonte operum S. Augustini hauriuntur omnes doctores et mystici medievales, et, in saec. XIII°, jam in synthesi doctrinali de natura et modo cognitionis, locum dant praestantissimum vitae affectivae. Iterum – sub alio aspectu – redit, tanquam fundamentalis, celebris distinctio augustiniana inter « scientiam » quae de se non includit amorem, et « sapientiam » quae est cognitio informata amore [56] rei cognitae. Cujus distinctionis – frequentissimae tam apud Augustinianos quam apud S. Thomam – naturam psychologicam necnon sensum[2] et valorem oportet investigare. Aliis verbis, an sit et qualis sit influxus amoris in ipso actu contemplationis seu cognitionis sapientialis, non tantum anetecedenter ut causa disponens et movens, vel consequenter ut terminus [cf. supra, de definitione contemplationis, ut est cognitio « affectiva »], sed in ordine causae formalis, ita ut actus cognitivus sapientiae sit intrinsece trans-formatus ab affectu rei cognitae ?

---

[1] Addition marginale : Cf. textum supracitatum p. non référencé, n. 1 de gradibus contemplationis in anima purgata. (*De quant. animae*, c. 33, n. 70-76)

[2] necnon sensum] necnon et sensum *a. c.*

Art. Secundus. Explicatio psychologica scolae augustinianae.

A. Saeculo XII° et initio saeculi XIII[i], theologi tum celebris scolae S. Victoris, tum scolarum contemporanearum (cf. tardius, Gulielmum Parisiensem) communiter ita distinguunt cognitionem scientiae et cognitionem sapientiae ut tribuant illas principio elicitivo diverso : scientia est formaliter actus intellectus, sapientia est formaliter actus amoris seu voluntatis amantis : « c'est une intuition du cœur » ; simplicitas intuitus, profundior penetratio, vividior visio, experimentalis perceptio, hae omnes notae caracteristicae actus contemplativi tribui debent appetitui tanquam principio proprio ; id est, id a quo discernitur sapientia a scientia, totum est ab affectu, prout intrinsece informat et transformat apprehensionem cognitivam : affectus se habet in contemplatione non solum ut motor sed et ut specificator[3]. Ita interpretantur, in sensu stricto causalitatis formalis, verba S. Augustini de connexione inter cognitionem et affectum : « Amor ipse notitia est », et alibi : « Amor vehemens non potest non videre quem amat, quia amor oculus est, et amare videre est » ; quae verba sic explicantur a quodam theologo mystico : « Quod verum est non tantum in sensu causali, quatenus amor movet amantem ut perfectam rei amator notitiam acquirat ; sed etiam in sensu formali [57] quatenus invenitur in voluntate notitia experimentalis rei amatae »[4].

B. Ex hoc sequitur tanquam conclusio, expresse ab istis theologis posita : Sapientia est in voluntate tanquam in subjecto et vita contemplativa est essentialiter in affectu. Ipsemet S. Bonaventura retinet hanc doctrinam praedecessorum suorum : « Et ideo actus praecipuus doni sapientiae propriissime dictae est ex parte affectivae, ratione cujus dicit Ecclesiasticus quod « *sapientia secundum nomen suum est* [=Si 6 23] »… Quod confirmatur ex Bernardo, qui dicit caritatem in sapientiam proficere »… « Ex hoc non habetur quod « cognoscere » sit actus ipsius doni sapientiae praecipuus, sed quod quodammodo concurrit ad ejus actum praecipuum » (In III *Sent*. d. 35, a. 1, q. 1 et ad 5)[5]. Hanc doctrinam mystice expositam

---

[3] Cf. P. Rousselot, *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 38-3 : « S. Thomas s'oppose, en son siècle même, à certains Scolastiques assez peu conséquents, héritiers de la psychologie du 12[ème] siècle ; ces penseurs, dont le plus typique représentant me paraît être Guillaume d'Auvergne, en distinguant, selon l'usage, la connaissance de science et celle de sapience, ne surent pas les rapporter à un principe commun, mais, comme les volontaristes de tous les siècles, ils attribuèrent à l'affectif, au « cœur », tout ce qui, dans les actes d'intelligence, était direct, simple et profond. Contre ces Augustiniens, S. Thomas, plus près d'Augustin qu'eux-mêmes, maintient avec la tradition grecque, que nous trouvons dans l'intellect comme tel tout ce qu'il y a de meilleur, *simpliciter* ».
– Statim notandum est hos theologos, sic praeponentes amorem, saepe loqui indeterminate, sub velo imaginum, descriptive potius quam philosophice (cf. Richardus a S. Victore, *Benjamin major*). Nam, eorum docrina (add. s. l.) reducta ad verba stricta, difficile videtur intelligere cognitionem quae non sit operatio intellectus. « Une intuition du cœur » ? « Notitia experimentalis in voluntate » (ut aiunt) ? Formules vagues, insaisissables…

[4] Hic textus non est theologi augustiniani saec. XIII[i], sed Antonii a Sp. Sancto O. C. (saec. XVIII) in *Dir. myst*. I, d. 1. Ejus verba retuli, quae sunt caracteristica.

[5] Item : « Sapientia a sapore dicitur et sapor respicit affectionem interiorem, videtur quod per prius actus sapientiae sit affectivus » (III *Sent*. d. 35, a. 1, q. 1). Alibi magis indeterminate ait : Actus sapientiae est partim cognoscitivus, partim affectivus (*Breviloq*. n. 3 sect. 45). Cf. Gherardus a Prato, *Breviloq*. III c. 16. – Jam Petrus a Tarantasia, licet sit veteris scolae dominicanae, formulam S. Thomae adhibet : « Sapientia amorem importat ut causam disponentem proximam, sed cognitionem essentialiter » (in III *Sent*. d. 35, q. 2, a. 1, q. 3).

invenies apud multos mysticos, v. g. Ruysbroeck (*Œuvres*, ed. Bened. Wisques, t. II, p. 60-61)[6].

C. Ulterius, in contemplatione, amor seu affectus aliquid aliud experitur et attingit in re amata, quam quod sibi proponitur ab intellectu ; cognitio modificatur non solum in suo mecanismo subjectivo, sed etiam in suo objecto – dans son contenu objectif –, ita ut contemplativus videat in Deo amato « aliud », ex parte extensionis et non solum ex parte modi, ac theologus speculans sine caritate. Perfectio apprehensionis intellectivae est, ut ita dicam, limitata, et anima seu mens, cum ad hoc limen pervenerit, non amplius progreditur in intimis objecti nisi solo amore : « Intrat dilectio ubi cognitio foris stat »[7]. Et ita loqui videtur sensus communis, sese exprimens in his [58] apophtegmatibus : amor videt, amor discernit, amor oculos habet… Haec valent in alta contemplatione in qua amor cognoscit et discernit veritatem, adhaerendo ipsi secundum quamdam coaptationem appetitus ad rem objectam.
Hanc analysim psychologicam « perceptionis expererimentalis » in summo gradu sapientiae fundant isti doctores « voluntaristae » in famoso textu Dionysii (*Theol. myst*. in princ.), monentis Thimotheum ut « derelinquat sensus, et intellectuales operationes, et omnia intelligibilia, ut…ignote consurgat ad Ejus unitionem qui est super omnem cognitionem ». Quod S. Bonaventura sic commentatur, definiens supremum actum sapientiae : « Nihil aliud est nisi immediate moveri per ardorem amoris sine omnis creaturae speculo, absque praevia cogitatione, sine etiam motu intelligentiae comitante, ut solus affectus tangat, et in ipso actuali exercitio nihil cognoscat speculativa cognitio » (*Comm. in Myst. Theol. Dion*.)[8].

Art. tertius. Explicatio psychologica contemplationis apud S. Thomam.

Non potest negari naturam perceptionis experimentalis in contemplatione, subtiliter et profunde investigatam fuisse a theologis augustinianis saec. XII[i] praesertim quoad compenetrationem amoris in cognitione et principatum affectus in sapientia. Tamen, quoad

---

[6] Caeteroquin, Augustiniani ipsum (add. s. l.) habitum fidei ponebant principaliter in voluntate. « In affectu invenitur fides, in cognitione id quod fide creditur. In affectu, substantia fidei invenitur, in cognitione materia ». Haec formula Hugonis a S. Victore (*de Sacr*. I, p. 10, c. 4) ab omnibus recipitur et commentatur.
Item et donum scientiae, quod est practicum, secundum illos. Cf. Ruysbroeck (*op. cit*. II, p. 46).
– *Item « scintilla animae »*, i. e. supremus apex a quo procedit evidentia naturalis ad bonum et ad Deum, et in quo, gratia elevante, Deus se communicat animae quasi quodam contactu mysterioso, est habitus voluntatis ; sec. Bonaventuram (II *Sent*. d. 39, q. 2, a. 2). Cf. Ruysbroeck, *Miroir du salut*, c. 8 et *Royaume des amants*, c. 25 : « C'est en ce sommet de l'âme que se fait sentir la touche mystérieuse, ce flot jaillissant de la source divine ; et cette touche ébranle l'étincelle de l'âme, elle est la source qui apporte avec elle tous les dons divins... C'est une inclination naturelle de l'âme vers son origine. » E contra, pro S. Thoma, « scintilla animae » seu synderesis est ipsemet intellectus in supremo sui (II *Sent*. d. 39, q. 3, a. 1) vel intellectualis habitus primorum principiorum in agendis (*de Ver*. q. 17, a. 26, ad 3).
[7] Hoc axioma frequenter citatur etiam a S. Thoma, sed aliter illud interpretatur. Cf. infra.
[8] Cf. etiam in *Itiner. mentis*, cap. 7 : « In hoc autem transitu (in Deum scil., per contemplationem), si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum... ». Haec explicatio contemplationis « in caligine » seu unionis Deo tanquam ignoto (ut dicebat Dionysius) posset utique reduci ad doctrinam magis rectam S. Thomae de cognitione « per viam negationis » ; sed, prout sonat, non satis servat vim intellectualem contemplationis, tam aperte proclamatam ab ipso Dionysio.
– Cf. de hoc Suarez, tr. *De oratione*, tr. IV, lib. II, c. 13, n. 1. 2. (Ed. Lugd. de Relig. t. II p. 119).

ipsum nexum inter amorem et cognitionem, videtur illos confusionem implicitam non vitasse, quando « intuitum cordis » explicant ac si non esset operatio essentialiter intellectualis. Quod si intendunt dicere actum contemplationis ita esse sub dominio et influxu amoris, ut ab illo notam specificam trahat et ab illo denominetur (= cognitio « affectiva »), tunc et nos ipsi affirmamus partem praeponderantem voluntatis in cognitione mystica ; sed non admittimus elementum intellectuale non esse essentiale, imo et evanescere in culmine ascensionis spiritualis ac si supra intellectionem « inferiorem » esset quaedam perceptio per voluntatem[9] : contemplatio finaliter perficitur et adimpletur in visione divina, quae certo est actus intellectus, antequam sit consequenter actus voluntatis. Sed videamus doctrinam S. Thomae.

[59] A. Primo. Principium elicitivum sapientiae, sicut et scientiae, est intellectus ; « sapientia essentiam habet in intellectu » (conclusio art. 2 in q. 45, II II) et « Vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam, pertinet ad intellectum » (conclusio art. 1 q. 180). Hac definitione contemplationis, S. Thomas non solum viam claudit effusionibus parum regulatis affectivitatis imaginativae apud falsos mysticos, sed etiam fundamentum ponit intellectualismi moderati, sic directionem doctrinalem et mentalitatem spiritualem sequens, non quidem contrariam, sed diversam a conceptione doctorum praedictorum. [cf. Grabmann, *Geschichte der Sc. Meth.* II, p. 96-7]. Affectus igitur in contemplationis operatione totaliter se tenet ex parte causalitatis, seu applicationis ad exercitium, non ex parte formae intrinsecae : « Vita contemplativa habet motivum ex parte affectus, et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam ; causae autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem » (II II, q. 180, a. 2, ad 1)[10]. Augustiniani e contra dicebant : operatio intellectualis operatur dispositive ad contemplationem. In II II q. 45, a. 2, respondit ad objectiones eorum, ex Scriptura et S. Augustino desumptas ; rejicit traductionem latinam textus Ecclesiatici (6, 23) secundum quem sapientia est sapida scientia ad affectum pertinens[11] « secundum nomen ejus »… « Si tamen reciperetur auctoritas, dici potest quod saporem importat quantum ad dilectionem praecedentem, non quantum ad cognitionem sequentem » (III *Sent.* d. 35, q. 2, a. 1, q. 3, ad 1). Quantum ad auctoritatem Augustini, allegatam in formula brevi et expressiva : « Sapientia est caritas Dei » (*De gr.* illisible epist. 120, c. 18), respondet : « Augustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam ». Et ita explicanda sunt omnes textus Hipponensis, omnia apophtegmata de « oculis amoris », de vi discernativa amoris : « Dicitur amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum (II II q. 47, a. 1, ad 1).

B. Secundo, cum voluntatis non est cognoscere, amor non potest cognitionem specificare ex parte objecti, sed semper remanet in ordine applicationis ad exercitium. « Amor

---

[9] ac si supra – per voluntatem] *add. in mg.*
[10] Ne videatur minui necessitas amoris, addatur textus parallelus in *Comm. Sent.* , ubi magis explicite eadem doctrina traditur : Sapientia « eminentiam cognitionis habet per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem, ut qui adhaeret Deo, sit *unus spiritus* cum eo (I Cor 6)… Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit, et sic in affectione est » (III *Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, q. 3)
[11] ad affectum pertinens] *add. s. l.*

et affectus, dicit Joannes a S. Thoma, ex parte rei amatae non potest aliud experiri et attingere quam quod sibi proponitur, quia non potest ferri in incognitum et non propositum » (*Curs. theol*. in II II, q. 70, disp. 18, a. 4, n. 11) ; et quantumvis sit elevata contemplatio, semper [60] oportet quod prima conjunctio ad objectum sit per intellectum. « Homo perfectius per affectum conjungitur Deo quam per intellectum, in quantum conjunctio quae est per affectum, supervenit perfectae conjunctioni quae est per intellectum, perficiens et decorans eam ; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit semper per intellectum » (in IV *Sent*. D. 49, q. 1, a. 1, q. 2, ad 5). Contemplatio igitur non potest consistere in solo actu voluntatis, nullo existente actu intellectus ; fuse probat hanc propositionem Suarezius, in suo tractatu *de Oratione* lib. II, c. 13 (*op. cit*. p. 119-126), contra S. Bonaventuram, Gerson et alios. Duo affert argumenta omnino convincentia et optime exposita, quae sufficit hic compendiose referre. 1° - ex dependentia voluntatis ab objecto suo tanquam cognito : « Probabilius implicat, ait, appetitum vitalem elicere actum suum absque praevia cognitione proportionata, ac proinde fieri non posse, etiam de potentia absoluta, ut feratur voluntas in Deum per amorem elicitum, nulla exsistente actuali cognitione in intellectu … Ratio est quia dependentia voluntatis in operando a suo objecto, non solum tanquam a termino, sed etiam tanquam a principio in suo ordine, est adeo essentialis, ut sine illa esse non possit ; objectum autem voluntatis non potest voluntatem allicere, neque esse principium ejus, nisi sit cognitum ». 2° - ex vera notione perfectionis animae et ipsius amoris. Cognitio Dei, si sit proportionnata amori, non potest minuere perfectionem ejus, « quia quando operationes sunt subordinatae et una nascitur ex alia, una non impedit perfectionem alterius, ut amor non impedit desiderium, nec assensus principii assensum conclusionis, si apprehensa jam sit ; et ratio est quia causa non impedit effectum… Item ex inductione probatur ; nam in Beatis est perfectissimus amor caritatis, et tamen ad ejus perfectionem non spectat ut sit solus et absque actu intellectus ; imo essentialiter pendet a visione, quia intelligi non posset cum tota illa perfectione quam habet circa Deum non visum ». Et in hoc directe refellitur falsa notio perfectionis apud pseudomysticos, qui despiciunt cognitionem tanquam impedimentum et obstaculum amoris : « Causa per se non impedit perfectionem sui effectus ; fuissetque inordinatus ordo naturae, si idem actus, quem postulat ut necessarium ad amorem secundum legem sibi connaturalem, impediret perfectionem ejus » (*ibid*. p. 123).

Et ideo axioma « Amor intrat ubi cognitio foris stat » non in hoc sensu interpretandum est, quod objectum contemplandum possit a voluntate et amore attingi sub aliqua ratione quae intellectu remaneret ignota[12] ; sed sensus est voluntatem, dum tendit in rem propositam, non curare qualiter res sit in intellectu, sed in ipsam secundum se ferri, intellectum autem formare cognitionem juxta modum quo rem intelligibilem in se habet, id est, si [61] res est superior, juxta modum imperfectum (cf. I q. 108, a. 6, ad 3)[13]. Et revera, quando contemplativus inquirit rationes sui amoris, non invenit alias ac illas propositas a cognitione fidei vel

---

[12] Cf. apud Suarezium, *ibidem* n. 17 expositio hujus interpretationis non rectae.

[13] Quod fundatur in doctrina S. Thomae de natura intellectus et voluntatis : intellectus fertur in rem prout ~~est~~ illam in se habet, voluntas autem fertur in rem prout est in se. Unde erga Deum, qui est objectum infinite superans intellectum humanum et ejus modum operandi, « dilectio cognitioni praefertur » (II II q. 23, a. 6, ad 1). Cf. infra statim.

Sed si « aliquid plus amatur quam cognoscitur », hoc est non quia amatur in objecto aliquid quod non cognoscitur, sed « quia perfecte amari potest quod imperfecte cognoscitur » (II II q. 27, a. 2, ad 2).

Cf., circa hoc anima « Amor intrat ubi… », textum citatum ; In IV *Sent*. d. 49, q. 1, a. 1, q. 2, ad. 5.

theologica, et non habet nova objecta amabilia, sed solum novum modum attingendi illa. Quantum autem ad doctrinam Dionysii quam afferunt adversarii de « caligine, seu de unione ad Deum tanquam ignotum », derelicta omni operatione intellectuali, debet moderate interpretari de operatione « discursiva » relinquenda (ex parte subjecti) et de cognitione Dei per viam negationis et eminentiae (ex parte objecti, transcendentis), ut videbimus quando de contemplatione mystica[14].

C. Sed, ne ex hac psychologia intellectualistica « perceptionis experimentalis » videantur influxus et vis penetrativa amoris nimis deprimi, oportet analysim ducere profundiorem causalitatis seu applicationis et motionis voluntatis, qua motione sola – et non specificatione – diversificantur sapientia a scientia, contemplatio a speculatione. Non sufficeret enim dicere : voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus contemplationis, sicut omnes alias potentias et membra exteriora (I q. 9, a. 1), applicando scilicet mere exsecutive attentionem, sicut applicat visum ut magis attendat ; esset superficialiter intelligere articulum S. Thomae, q. 180, a. 1c et ad 3, de affectu ut causa vitae contemplativae. Profunda est et intima haec causalitas, ut apparet ex II II q. 45, a. 2, ubi S. Doctor perfectionem sapientiae ex amore procedentem accurate declarat. Duplex est, ait Angelicus, rectitudo et perfectio cognitionis : una per studium et inquisitionem rationis, alia per connaturalitatem ad objecta cognoscenda ; et hanc distinctionem illustrat per comparationem sequentem : « Sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem ; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam[15] judicat de eis ille qui habet habitum castitatis » (in corp. art.). Formale igitur sapientiae non est applicatio facultatis [62] mere externa ex appetitu inclinante, sed intima proportio, amorosa conformitas seu « compassio : συμπάθεια »[16] ad objectum ex unione amoris proveniens, et ratione cujus intellectus sapientis apprehendit objectum, non abstracte sed reduplicative ut sympathicum, ut afficiens et beatificans illum : « affectus transit in conditionem objecti » (Joannes a S. Thoma).

Optime distinguit Joannes a S. Thoma has duas applicationes intellectus sub motione affectus : Una est qua « affectus applicat se et alias potentias ad operandum, et sic solum se habet effective et exsecutive in ordine ad illas operationes, scilicet per modum applicantis ad agendum » ; altera est qua affectus « applicat sibi objectum, et illud unit et inviscerat sibi per quamdam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto et quasi

[14] Dionysius, sicut, quamvis dicat derelinquendos esse sensus, tenet tamen « nobis aliter non lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum velatum », ita, quamvis dicat derelinquendas esse intellectuales operationes, tenet tamen conjunctionem ad Deum esse altissimum et perfectissimum actum intellectus, sicut et voluntatis. In explicatione obscuri textus Dionysii, servari debet cohaerentia doctrinae. Hanc servat S. Thomas.

[15] ad ipsam] *add. s. l.*

[16] Multiplici modo S. Thomas hanc συμπάθειαν exprimit, « connaturalitas » (II II q. 45, a. 2), « compassio » (*ibid.*), « coaptatio » (cf. I II q. 28, a. 2), « cognitio per affinitatem » (III *Sent*. d. 35, q. 2, a. 1, q. 1c et ad 1), « cognitio per unionem ad divina » (*ibid.* q. 3), « cognitio per modum inclinationis » (I q. 1, a. 6, ad 3).

– S. Augustinus, de hac communione affectiva in cognitione : « Si voluntatem hominis nosse quisquam vellet, cujus amicus non esset, omnes ejus impudentiam ac stultitiam deriderent… Si igitur voluntatem Dei nosse quisquam desideret, fiat amicus Deo » (*de Gen. contra Manich*. I, c. 2, n. 4. PL 34, 175).

experitur illud experientia affectiva. Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae eique magis conveniens, et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi ; et hoc modo se habet amor ut praecise movens in genere causae objectivae, quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur objectum » (*Curs. Theol*. I II q. 68 70, d. 18, a. 4, n. 9).

D. Quare autem et quomodo voluntas hanc applicationem per modum causae objectivae efficit in connaturalitate ad objectum, ita ut illud, idem, sed novo modo, offeratur apprehensioni cognitivae ? Ratio ultima hujus perceptionis experimentalis habetur ex natura voluntatis, prout est potentia quae fertur in ipsum objectum in se[17] ; in ipsamet natura ontologica appetitus, stat fundamentum connaturalitatis secundum quam experimentaliter percipimus objectum. Vis appetitiva enim differt a potentia cognoscitiva in hoc quod habet ordinem ad ipsas res, dum vis apprehensiva « non trahitur ad rem secundum quod est in seipsa, sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum » (I II q. 22, a. 2). Inde, dum cognitio perficitur per receptionem similitudinis objecti et [63] per unionem intentionalem, amor e contra impellit amantem extra se et tendit ad unionem realem cum amato. Amor autem in hac unione reali conglutinat, coaptat, conformat amantem ad amatum ; et tunc, ratione hujus conformationis affectivae, objectum seu res cognita apprehenditur, non amplius modo analytico[18], per divisiones et compositiones successivas, « sigillatim » (S. Thomas)[19], sed quodammodo in suo esse individuali, et inexprimabili, prout est quaedam realitas una, in se capta per communionem amoris.

– Ut melius appareat connexio harum notionum, et quomodo « experimentalitas » cognitionis ex amore provenit, sic schematice ponamus ratiocinium :

(Propositio explicanda) Cognoscens affective, i. e. sub motione amoris, cognoscit experimentaliter.

Quare : quia cognoscit per connaturalitatem.

Et hoc ideo : quia cognoscit per coaptationem, per unionem realem ad objectum.

Et hoc : quia cognoscit in quantum, ut amans, trahitur ad rem ut est in se.

Et hoc : quia cognoscit ex amore, seu affective.

Ex hac conjunctione intima amoris et cognitionis, habetur nota « realismi » qua distinguitur omnino experimentalis cognitio ejusque vividus actus a speculatione pura, quae aliquando in suis abstractionibus et constructionibus dialecticis infecunda remanet. C’est une

---

[17] Ita Joannes a S. Thoma (*loc. cit*. n. 11) : « Affectus … ex parte modi attingendi potest plus et meliori modo experiri et uniri objecto quam per intellectum sibi proponatur, quia stat bene quod per intellectum sibi proponatur obscure … et imperfectum et tamen voluntas feratur in ipsum objectum immediate et in se ».

[18] analytico] analystico[ac]

[19] Cf. I II q. 27, a. 2, ad 2 : « Ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est ».

note de réalisme, de poursuite d'un être concret, qui différencie la connaissance philosophique de la connaissance religieuse[20], dont la contemplation est précisément la perfection suprême.

Conclusio.

Et sic manifestatur quomodo influxus voluntatis et amoris in contemplatione, licet remaneat in ordine applicationis, pervadit tamen profunde et transformat apprehensionem intellectus.

S. Thomas, explicans processionem intellectualem Verbi in Deo, distinguit [64] duplicem processionem intellectualem secundum duplicem « gradum in cognitione » ; « primum, secundum quod cognitio intellectiva tendit in unum ; secundum, prout verum accipit ut conveniens et bonum, et ex tali cognitione sequitur amor et delectatio … Unde felicitas contemplativa est quando aliquis pervenit ad ultimam operationem intellectus ». Et applicans hanc distinctionem ad processionem Filii, addit : « Constat autem quod, in processione Verbi aeterni, est cognitio perfecta secundum omnem modum, et ideo ex tali notitia procedit amor » (I *Sent*. d. 15, q. 4, a. 1, ad 3). Talis processio intellectualis sit pro nobis hominibus typus et exemplar cognitionis perfectae, contemplativae scilicet, quae non fit « secundum quamlibet perfectionem intellectus, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris » ; in hoc enim habetur « notitia experimentalis et proprie sapientia » (S. Thomas, in loc. parall. *Sent*. in I q. 42, a. 5, ad 2).

[20] Si l'intelligence ne désire posséder son objet que suivant le mode abstrait, métaphysique, statique, la volonté, faculté du réel, de l'existant et du singulier, aspire à ces relations concrètes avec son objet propre qui distinguent les phénomènes de l'ordre appétitif de ceux de l'ordre spéculatif. En conséquence, si la volonté tend de tout son poids vers l'infini, elle désirera entrer en contact avec lui de cette manière intime, vivante, effective, qui caractérise précisément le sentiment religieux.
« L'acte religieux, l'acte de connaissance religieuse, revêt un caractère de commerce personnel, intéressé, tirant à conséquence, avec Un plus grand que soi… Il n'y a pas, en religion, d'attitude platonique, et moins encore de dilettantisme. Une certaine contemplation détachée et théorique, où l'esprit veut s'enrichir sans se livrer, ne garde, en s'appliquant aux choses divines, que l'écorce et l'orientation, non la substance, d'un acte religieux. Le philosophe qui spécule sur la Divinité sans lui soumettre, au moins virtuellement, tout ce qu'il est, n'imprime pas plus à son application le caractère de la religion qu'un orfèvre, en soupesant un calice pour l'apprécier à son prix marchand, ne fait œuvre de croyant. Il en va bien autrement d'un paysan ignorant qui se signe, ou même d'un sauvage qui cherche à fléchir son dieu » (R. P. de Grandmaison).

[il n'y a pas de p. 65] [66]

Secunda Pars
De natura contemplationis mysticae.

« La question mystique »

[67] Caput primum. Positio quaestionis, tum theologica, tum psychologica.

« La question mystique »

Articulus primus. Positio « theologica » quaestionis.

Secundum aeconomiam praesentem Providentiae, sapientia rationalis, naturalis, non est amplius suprema sapientia : ex revelatione scimus Sapientiam substantialem et aeternam participem humanitatis nostrae factam esse, ut praeberet nobis participationem propriam sui esse et sui intelligere. Intuitus simplex et affectivus contemplationis humanae, ex infinita Dei gratia, nunc habet pro objecto ipsum Deum in se, in vita sua intima : Videbimus eum sicuti est. Progressive tamen ad hanc visionem beatam pervenire debemus, et quamdiu in via sumus ad hunc terminum gloriosum, tamdiu per fidem ambulamus, *videntes per speculum* et *in aenigmate* (1Cor 13, 12). Ex hoc consequi oportet duplicem transformationem contemplationis in natura elevata : 1. Objectum supernaturale quoad substantiam habebit, quod ideo attingibile erit tantum per elevationem intrinsecam intellectus. 2. Tamen haec elevatio non fiet per aliquod lumen visionis, sed per lumen fidei, per quod in obscuritate Primae Veritatis inhaeremus.

Sed, posita hac substantiali transformatione, quid erit in via « intuitus simplex » hujus supernaturalis Veritatis ? Quomodo iterum loqui de cognitione experimentali, de connaturalitate affectiva, de penetratione sapida hujus veritatis, quae externe fuerit proposita et ex sola auctoritate acceptata ? Utrum, ad hunc ordinem transcendentem, divinum, elevatus, intellectus humanus poterit, etiam in obscuritate viae, ad quamdam contemplationem praetendere, ad hanc scilicet apprehensionem perfectam in qua consummatur assimilatio subjecti et objecti in conformitate et immobilitate delectabile « motus circularis », ut dicebat Dionysius (cf. I Pars) ? Uno verbo, quomodo, remanente fide, quae in ratione cognitionis est imperfectissima[1], possit [68] salvari ratio contemplationis, prout illam[2] in I Parte definivimus ?

Quaestio de existentia « alicujus » contemplationis supernaturalis in via, de aliquo saltem « intellectu » non movenda est, sed de modo et de conditionibus psychologicis hujus cognitionis experimentalis in ordine supernaturali : quid sit principium ejus elicitivum proprium, quae sit causa ejus formalis et specifica in oeconomia generali cognitionis fidei christianae. Hanc est, ut aiunt, « la question mystique », de natura contemplationis supernaturalis proprie dictae[3].

---

[1] « In cognitione fidei, invenitur operatio intellectus imperfectissima, quantum ad id quod est ex parte intellectus » III *C. G.*, c. 40 (cf. II II, q. 174, a. 2, ad 3 – III *Sent*. d. 24, q. 1, a. 2, q. 3).

[2] illam : add. s. l.

[3] In solutione hujus quaestionis, abstrahimus a quadam alia quaestione connexa, utrum scilicet omnis contemplatio supernaturalis sit, saltem inchoative, « mystica », vel e contra, utrum praeter et inter meram speculationem theologicam et cognitionem mysticam, quae sunt quasi duae modalitates incrementi fidei, detur tertius modus cognitionis supernaturalis, scilicet contemplatio « acquisita », quae sit contemplatio in quantum habet quamdam simplicitatem intuitivam et informatam ab amore,

Si modo statico et abstracto consideraretur fides, et elevatio ad cognitionem supernaturalem ab illa operata, videretur quod assensus ejus ut talis (ut « acceptio simplex articulorum », III *Sent*. d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, a. 1) non modificat psychologicum ordinem et mecanismum actus nostri intellectivi, licet sub altiori et infuso lumine ille mecanismus exerceatur[4] : le clavier est transposé, mais c'est le même clavier qui joue ; communis est enim doctrina theologorum, secundum quam virtutes theologicae non variant nec perturbant modum nostrum operandi, sed conservant in suo actu, connaturales modalitates psychologiae nostrae humanae. (cf. III *Sent*. d. 34, q. 1, a. 1, ad 2 – et II II q. 8, a. 1, obj. 2, ubi citatur Dionysius, praecise circa possibilitatem intuitus contemplativi in cognitione humana fidei)[5].

Sed si in concreto et sub aspectu dynamico consideratur cognitio fidei, prout scilicet, plantata in nostra mente, operatur vitaliter secundum progressum vitae spiritualis, quaestio de « experimento » supernaturali magis complexa videtur. Revera, tunc, fides non est assensus mere speculativus, quasi externus, ad propositiones quasdam rationi impervias – sed apprehensio vitalis ac penetrativa, tendens [69] essentialiter ad intellectum, ad visionem quamdam objecti. Unde non sufficit, ad satisfactionem hujus vitalis appetitus intelligentiae nostrae, applicatio rationis ad principia fidei, ex qua, « tum ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine ultimo » (*Conc. Vatic*.) construitur ante oculos mentis corpus quoddam scientificum, quod est speculativa theologia ; sed, ut diximus in I[a] Parte, haec « rationis » cognitio discursiva tendit essentialiter ad « intellectum », ad simplicitatem et unitatem visionis affectivae, praeter difformitatem ratiocinii. Terminato tractatu de Incarnatione, secundum quaestiones et articulos, intellectus meus[6] non est plene satiatus, non solum quia objective remanet mysterium, sed etiam quia subjective, supra successivam analysim et constructivam formulationem perfectionum Christi, non potui jam attingere ad apprehensionem syntheticam, simplicem simul ac affectuose penetrantem, hujus personalitatis divino-humanae, ad perceptionem « quasi » experimentalem animae Christi quae superet (saltem ex parte) « compositionem » obtentam per collectionem judiciorum successivorum : ratio theologica tendit ad intellectum[7]. « Tunc (solum) rationis

---

sed non sit mystica, in quantum in ea intellectus operatur active secundum suos modos connaturales et non sub instinctu superiori donorum Spiritus Sancti. Hanc quaestionem de divisione contemplationis relinquamus, ut solam naturam seu essentiam ejus definiamus.

En tout cas, il faut rejeter absolument cette distinction entre contemplation acquise et contemplation mystique (infuse), si on l'interprétait dans le sens d'une division mécanique du progrès spirituel bifurquant selon deux voies hétérogènes, l'une ordinaire à la portée de tous, l'autre extraordinaire pour des privilégiés – comme si, chez les uns, la foi ne devait croître que par des procédés rationnels humains, dans l'effort discursif de la raison soutenue par des actes non moins discursifs d'amour, tandis que, chez les autres, elle aurait une croissance intime, formelle, dans l'appréhension vive de son objet propre et selon les ressources supérieures de l'illumination des dons du S. Esprit. S'il y a contemplation acquise, elle doit être préparation et instrument de progrès de la contemplation proprement dite, de la contemplation mystique.

[4] licet – exerceatur] *add. in mg.*

[5] « Modus operandi qui est in virtutibus est secundum conditionem humanam, quamvis substantia habitus sit ex divino munere » (*loc. cit*. III *Sent*. d. 34). Si in vita nostra supernaturali perdurant notae individuales temperamenti uniuscujusque, ut de facto patet, a fortiori et notae specificae activitatis humanae remanent.

[6] meus : add. s. l.

[7] Addition marginale : Ce n'est pas seulement par l'apport et l'application externe, si je puis dire, de la raison à ses données, à son objet matériel, que je désire le plein développement et la perfection de ma

discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum » (II II q. 8, a. 1, ad 2. Vid. totum artic., in qua S. Thomas applicat ad cognitionem fidei supernaturalem doctrinam suam de « ratione » et « intellectu »). Talis est plenus sensus celebris formulae anselmianae : « Fides quaerens intellectum » ; fides quaerit progressivam « assimilationem ad cognitionem divinam » (S. Thomas)[8] in pleniori adhaesione ad Primam Veritatem ; « Non sufficiat nobis, ait Richardus a S. Victore, illa aeternorum notitia quae est per solam fidem, nisi apprehendamus et illam quae est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus quae est per experientiam » (*Praef. De Trinit*. PL 196, 890)[9].

[70] Unde, theologice proposita[10], quaestio mystica est de incremento subjectivo fidei inter simplicem ejus assensum et claram visionem, i. e. supra simplicem assensum et infra visionem, non quidem per solam inquisitionem theologicam et meditationem discursivam, sed per intelligentiam sapidam, per affectivam perceptionem, quae in ordine supernaturali habeat simplicitatem, uniformitatem, puritatem, quas, in ordine naturali, notavimus in cognitione contemplativa. Hic progressus luminis fidei, sese intime perficientis in sua adhaesione ad Primam Veritatem, in sua assimilatione ad cognitionem divinam, constituit proprie vitam mysticam – ex parte cognitionis, de qua agitur nunc – ; c'est là « le phénomène mystique, expérience psychologique absolument originale, objet d'une étude spéciale » (J. Pacheu).

Ordo tractatus.

---

foi, mais aussi, et surtout, la perfection intrinsèque de cette foi en sa lumière intime, qui est son élément formel infus, en sa valeur de pénétration dans la vie intime de Dieu.

[8] Ita vivide S. Thomas definit (in *Boet. de Trin*. q. 3, a. 1, ad 4) : « Fides est assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus Primae Veritati propter seipsam, atque ita innixi divina cognitione, omnia quasi oculo Dei intuemur ». Fides, si in hoc pleno sensu accipitur et complexive sumitur, non est simplex acceptio articulorum : « In fide qua in Deum credimus, non solum est acceptio eorum quibus assentimus, sed aliquid quod inclinat ad assensum, scilicet lumen quoddam … quod est quasi sigillatio quaedam Primae Veritatis in mente… » (in *Boet. de Trin*. q. 3, a. 1, ad 4). Contemplatio supernaturalis est lumen illud plene evolutum et perfectum, la prise de possession dominatrice de la Vérité Première en notre esprit.

[9] Idem, inquit, ad S. Bernardum : « Non nobis ergo debet sufficere fidei nostrae sacramenta veraciter et firmiter credere, nisi satagamus, in quantum possumus, etiam per intelligentiam capere » (PL 196, 266) et alibi : « Satagemus in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus » (PL 16, 889), et frequentius ita.

Cf. commentaria horum theologorum XII saec., qui, post Anselmum, vivide explicant tanquam « leit-motiv » varba Isaiae : « Nisi credideritis, non intelligetis » et applicant ad progressum fidei : crede ut intelligas. Cf. Hugo a S. Victore, *De Sacr*. I, p. 10, c. 4. De incremento fidei (PL 176, 332). C'est là que S. Thomas trouvera les matériaux pour son traité du don d'intelligence. C'est la formule même de S. Augustin : Credimus et cognoscamus (in Joann. tr. 40, n. 9), reprise à chaque instant par S. Anselme : « Credo ut intelligam » (*Proslog*. I, PL 158, 227).

[10] Il faut poser le problème mystique théologiquement, c'est-à-dire en connexion avec la question de l'*incrementum fidei*. D'abord, parce que la mystique est une science théologique, c'est clair. Mais aussi, et par suite, parce que l'état mystique, la vie mystique, n'est pas une superfétation, un luxe surnaturel, à l'usage d'âmes exaltés (sic), non satisfaites des voies de la foi et de la grâce sanctifiante ; c'est au contraire la vie spirituelle de la foi et de la grâce considéréé dans son développement plénier, développement normal et sain qui est la plénitude de la vie chrétienne. L'acte de contemplation est l'acte suprême de la foi et la préparation immédiate à la vision. C'est donc nécessairement et essentiellement à la lumière des données catholiques et théologiques sur la nature de la foi, que doit être posé et (add. s. l.) résolu le problème de la contemplation msytique – et non dans la seule exégèse psychologique des textes et descriptions des mystiques, ni dans une collection de règles pratiques à l'usage des directeurs pressés ou superficiels.

In art. 2 hujus primi capitis, posita quaestione theologica, aspectum psychologicum proponemus, referentes aliquas experientias mysticas secundum descriptiones sanctorum, apud quod plenissima[11] fuit « vita fidei » et typicum exemplum habetur fidei experimentaliter crescentis. Harum experientiarum caracteristicis notis collectis, exponemus et judicabimus in cap. II, explicationes propositas a theologis de natura hujus contemplationis mysticae. In cap. seq. III et IV, doctrinam Sancti Thomae videbimus, deductam, tum ex[12] natura fidei et donorum, tum ex[13] praesuppositis philosophicis in I Parte dissertationis expositis.

Art. secundus. Positio « psychologica » quaestionis. Analysis descriptiva contemplationis mysticae.

Non possumus in hac dissertatione, ut patet, colligere descriptiones quae sufficientes sint ad completam analysim empiricam phoenomenon mystici ; haec compilatio ordinata et comparativa, optime facta est a multis psychologis (cf. Goerres, Poulain, Saudreau, Maréchal)[14]. Sufficiat pro fine nostro aliquos textus mysticorum afferre et classificare.

[71] In quadam epistola S. Joannae de Chantal, compendiose describuntur omnes modalitates quibus contemplatio seu oratio mystica a quacumque alia meditatione. « Mon esprit, dit-elle, en sa fine pointe, est en une très simple unité ; il ne s'unit pas, car quand il veut faire des actes d'union, … il sent de l'effort et voit clairement qu'il ne peut s'unir, mais seulement demeurer uni. L'âme ne voudrait bouger de là : elle n'y pense pas, et elle ne fait autre chose que de former au fond d'elle-même un certain désir pesque imperceptible que Dieu fasse d'elle et de toutes les créatures et en toutes choses tout ce qui lui plaira. Elle ne voudrait faire que cela pour l'exercice du matin, pour celui de la sainte messe, pour la préparation à la sainte communion, pour action de grâces de tous les bienfaits de Dieu, enfin pour toutes choses, elle voudrait seulement demeurer en cette très simple unité d'esprit avec Dieu, sans étendre sa vue ailleurs, et (en cette très simple unité) dire quelque fois vocalement le *Pater* …. sans divertir toutefois sa vue ni regarder pour quoi ni pour qui elle prie. Souvent, selon les occasions et la nécessité ou l'affection qui vient sans être cherchée, l'âme s'écoule en cette unité. » … « Mon âme ne doit-elle pas, spécialement en l'oraison, s'essayer d'arrêter toutes sortes de discours, industrie, réplique, curiosité et semblables, et, au lieu de regarder ce qu'elle fait, ce qu'elle a fait ou ce qu'elle fera, regarder Dieu, et ainsi simplifier son esprit et le vider de tout et de tout soin de soi-même, demeurant en cette simple vue de Dieu et de son néant … sans se remuer pour faire des actes de l'entendement et de la volonté ? » (Lettre à S. François de Sales, 29 juin 1621).

[11] plenissima] pleninissima *correxi*.
[12] deductam tum ex] sive quoad *a. c.*
[13] tum ex] sive quoad *a. c.*
[14] Goerres, *Die christliche Mystik*, 5 vol. ; Poulain, *Les grâces d'oraison* ; Saudreau, *L'état mystique* ; Maréchal, La mystique chrétienne. A feuilleter ces textes, on se rend compte de la richesse inépuisable et de la variété infinie de la grâce en nous (Les psychologues diraient : de nos expériences religieuses !). Tant au point de vue de la dévotion qu'au point de vue de la science théologique, il y a là une mine à exploiter que les théologiens abandonnent trop souvent aux psychologues incroyants.

Haec accurata descriptio in memoriam revocat famosum textum Dionysii, ab omnibus theologicis medii aevi commentatum, in sua *Mystica theologia*, c. 1 : « Tu vero, care Thimothee, in mysticis contemplationibus, intenta exercitatione, et sensus derelinque et intellectuales operationes, et sensibilia et intelligibilia omnia, et ea quae sunt et ea quae non sunt, ut ad unionem ejus qui supra essentiam et scientiam est, quantum fas est, indemonstrabiliter assurgas ; siquidem per liberam et absolutam et puram tui ipsius a rebus omnibus avocationem, ad supernaturalem illum caliginis divinae radium expeditus eveheris. »
Similitudo harum descriptionum sub stylo diverso, manifestat caracteristicas et essentiales esse modalitates ab istis sanctis obervatas in sua fervida contemplatione. Has modalitates, paucis citationibus ad illustrationem doctrinae[15] annexis, sic colligi possunt.

1. Primum elementum ab omnibus assignatum tanquam omnino specificum est « passivitas », a qua communiter contemplatio mystica desumitur nomen « passiva », per oppositonem ad considerationem meditativam per activitatem intellectus productam. « La porte d'entrée qui distingue les faits mystiques des faits surnaturels non strictement mystiques, c'est cette intervention étrangère excitatrice d'actes vitaux, que l'on nomme souvent la passivité » (J. Pacheu, *Mystiques interprétés par mystiques*). « Ici, dicit S. Theresia (*vita*, c. 18), toutes les puissances perdent leur activité naturelle et sont tellement suspendues qu'elles n'ont absolument aucune connaissance de leurs opérations. Si l'on méditait auparavant sur quelque mystère, il s'efface de la mémoire comme si jamais on n'y avait pensé… Cet importun papillon de la mémoire voit donc ici ses ailes brûlées et il n'a plus le pouvoir de voltiger çà et là… Quant à l'entendement, s'il entend c'est par un mode qui lui reste inconnu et il ne peut rien comprendre de ce qu'il entend ». Et (*Chemin de la perf.*, c. 33) « L'âme n'a même pas à avaler l'aliment divin : c'est Dieu [72] qui le dépose dans son intérieur sans qu'elle sache comment » ; anima ita est absorpta a motione et illuminatione divina ut fiat quasi hebes, « boba del todo », in receptione sapientiae divinae. (cf. *Château*, 5ème demeure, c. 1).

2. Secundum elementum, huic passivitati connexum, est sensus quasi experimentalis praesentiae divinae. « L'âme, en ce doux repos, jouit de ce délicat sentiment de la présence divine » (S. François de Sales, *Tr. de l'amour de Dieu* VI, c. 8). Scaramelli distinguit cognitionem mysticam ex hoc quod non solum credimus Deum esse praesentem in anima, sed percipimus Illum quasi quadam sensatione spirituali : « … Cela provient du don de sagesse, qui place l'âme près de Dieu, en le lui rendant présent par sa lumière, et fait que non seulement elle croit à sa présence, mais même qu'elle la sent avec une sensation spirituelle très douce ... L'âme connaît Dieu comme présent par une certaine connaissance expérimentale, qui lui fait sentir et savourer sa présence » (*Dirett. myst*. tr. 3, n. 26). « J'avais alors, dit Marie de l'Incarnation, un sentiment intérieur que Notre Seigneur était proche de moi » (*Vie*, p. 50 et sq).

3. Tertium elementum est cessatio operationum tum ratiocinii, tum collationis imaginum sensibilium, tum reflexionis supra seipsum operantem. S. Joannes a Cruce longe hoc exponit in *Montée du Carmel* II, c. 13 ubi signa discretiva orationis mysticae enumerat[16],

---

[15] doctrinae : add. s. l.

[16] Ita loquitur S. Joannes a Cruce, *loc. cit*. : « Les signes que nous avons annoncés (de l'entrée dans la contemplation mystique) sont au nombre de trois. Le premier, c'est l'impuissance à méditer, à se servir de l'imagination, et le dégoût que l'on éprouve à s'y livrer comme autrefois ; l'aliment agréable qui

et S. Theresia[17] hanc doctrinam illustrat multis comparationibus de duabus fontibus (*Château*, 4ème demeure, c. 2), de diversis modis agrum rigandi (*Vie*, c. 11), *de la tortue et du hérisson* (*Château*, 4ème demeure, c. 3)[18]. Sed praesertim mystici medievales, metaphysica « negativa » Dionysii imbuti, vivide exprimunt simplicitatem, vacuitatem, annihilationem animae. Vide Tauler, Suso, Ruysbroeck. « Ici, doivent céder notre raison et toutes les actions distinctes ; car nos forces deviennent simples en l'amour, et se taisent et s'inclinent dans l'apparition du Père ; car la manifestation du Père élève l'âme au-dessus de la raison, en la nudité sans[19] images ; là, l'âme est simple, pure et vide de tout, et en cette pure vacuité, le Père montre sa clarté divine. En cette clarté, ne peuvent entrer la raison ni les sens, l'observation ni la distinction, tout ceci doit rester au dessous d'elle, car cette clarté sans mesure aveugle les yeux spirituels » (Ruysbroeck, *L'ornement des noces*, éd. Méterlynck, p. XXXI).
Et ita passim opera istorum sunt quasi commentarium textus supracitati Dionysii (*theol. myst*. c. 1) et expositio « viae negativae »[20]. Item et notant psychologi « l'absence de conscience réflexive » (cf. Maréchal, *La mystique chrétienne*, p. 461) ; « Non habetur oratio perfecta, si religiosus seipsum videt orare », dicebat jam S. Antonius (apud Cassianum, *Conf*. IX, 31) : esset enim quaedam duplicatio animae impossibilis in hac simplicissima et exclusiva visione. Haec autem suspensio [73] activitatis operationum non fit sine quodam dolore interno. Lege v. g. in II *lib. Dialogorum* Catharinae Genuensis, cap. 9, ubi haec Sancta dolorem suum, « Purgatorium suum », ut ait, describit, quando « le Seigneur voulut la dépouiller d'elle-même et séparer l'âme (=fonctions imaginatives et rationnelles) de l'esprit (=*mens*) »[21]. Haec omnia explicant et illustrant omnia illa quae sub notione passivitatis mysticae comprehenduntur.

---

captivait les sens étant remplacé par un état de sécheresse et d'aridité… Le second, c'est de ne reconnaître en soi aucun désir d'appliquer son imagination, ni ses sens à des objets particuliers, extérieurs ou intérieurs ».
Item (*Noche obsc*. I, c. 9) : « Le Seigneur ne se manifeste plus à l'âme par la voie des sens, ainsi qu'il le faisait autrefois à l'aide du raisonnement qui compose et divise les matières. Les communications divines suivent maintenant la voie du pur esprit, d'où le discours successif est banni, et fait place à l'acte simple de la contemplation (= « *intuitus simplex* »), inaccessible au concours des sens intérieurs ou extérieurs ».

[17] Theresia] Theresa *correxi*.

[18] V. g. comparatio de duabus fontibus. « Représentez-vous deux fontaines dont les bassins se remplissent d'eau. Je dis donc que ces deux bassins se remplissent d'une manière différente : l'un reçoit une eau qui vient de loin par des aqueducs et à l'aide de notre propre industrie ; l'autre, se trouvant dans l'endroit même où jaillit la source, se remplit sans aucun bruit… Et maintenant pour montrer la différence entre les contentements (de la méditation) et les goûts (dans la contemplation), je dirai que les contentements ressemblent à l'eau qu'on fait venir par les aqueducs. En effet c'est en fatiguant l'entendement que nous les obtenons. Les goûts au contraire ressemblent à l'eau qui jaillit de la source même ».

[19] sans] des *a. c.*

[20] Cf. etiam Suso (ed. Thiriot I, p. 288). « Et dans cette ignorance ténébreuse, toute diversité disparaît, l'esprit perd toute initiative personnelle … Et c'est là le plus haut but, l'où sans fin, sans délimitation, dans lequel s'éteint la spiritualité de tout esprit ; et c'est la plus grande félicité que d'être perdu dans cet état ».

[21] « Dieu, qui est esprit, attire à soi l'esprit de l'homme, et cet esprit y demeure occupé. L'âme, qui ne peut rester sans son esprit, le suit, et y est tenue occupée à son tour, car elle ne saurait vivre sans lui ; elle demeure ainsi, ne pouvant faire autrement, — tant que Dieu tient l'esprit en soi. Le corps qui est sujet de l'âme, reste comme perdu et en dehors de ses conditions d'existence, car il ne trouve point, dans ses propres sentiments, sa nourriture naturelle ; il ne peut l'avoir que par le moyen del'âme, et

4. Ex hoc otio et quiete potentiarum, sequitur (Quartum elementum) quod operatio divina in ipsamet substantia animae, profundius ac potentiae, compleri videtur. « Les sentiments spirituels sont de deux sortes, dicit S. Joannes a Cruce ; la première comprend les sentiments qui résident dans la volonté ; la seconde renferme ceux qui, tout en ayant leur [74] siège dans la volonté, sont si intimes, si élevés, si profonds et si secrets qu'ils ne semblent pas la toucher, mais se produire dans la substance même de l'âme » (*Montée* II, c. 32). « La substance de Dieu touche alors la substance de l'âme » (*Vive flamme*, str. 2, v. 4). Quia potentiae non fuerunt a nobis, secundum modum humanum communem, motae ad actum, videtur Deus praeter et supra eas tangere « fundum » seu « centrum » (Tauler, et jam Plotinus) animae. Hic iterum venit, sed sub aspectu proprie supernaturali, quaestio de « mente », quae, secundum Tauler, Ruysbroeck, Blosium, est, supra potentias, subjectum contemplationis mysticae, « locus nativitatis divinae in nobis ». Id quod diximus in I Parte de psychologia intellectiva secundum S. Thomam[22], jam praebet generales regulas sane explicandi hanc doctrinam mysticam ; quia hic agitur de ordine supernaturali, oportet etiam doctrinam theologicam conjungere de capacitate obedientiali animae. Sed remittamus ad probatos auctores, pro hac perdifficili quaestione psychologica de « fundo animae ».

5. Quintum elementum seu proprietas contemplationis est impotentia ad talem statum passivum nobis procurandum. « Ce recueillement, ait S. Franciscus Salesius, ne se fait pas par le commandement de l'amour, mais par l'amour même ; c'est-à-dire,nous ne le faisons pas nous-mêmes par élection, d'autant qu'il n'est pas en notre pouvoir de l'avoir quand nous voulons et ne dépend pas de notre soin ; mais Dieu le fait en nous par sa très grande grâce » (*Amour de Dieu* VI, c. 7). Inde maxima gratuitas status mystici, quae frequenter a Sanctis proclamatur ; « *Jamais tous nos efforts ne sauraient nous faire parvenir jusque-là* », dicit S. Theresia (*Vida*, c. 21). Et ideo, secundum hanc proprietatem, aliqui auctores definiunt orationem mysticam : « *C'est un acte surnaturel que nos efforts ne peuvent pas réussir à produire, et cela même faiblement, même un instant* » (R. P. Poulain, *op. cit*. p. 1).

6. Sexta proprietas desumitur ex parte objecti. Contemplativus non cognoscit objectum divinum nisi[23] obscure et confuse, prout rejicit omnes determinationes conceptuales quae impedimentum essent cognitionis, illius qui est super omne ens et omnem scientiam. « La foi nous faisant voir Dieu si impénétrable, quoi qu'elle dise, quoi qu'elle entende, quoi qu'elle croie de Dieu, elle ne cesse de se dire à elle-même : ce n'est pas cela ; il est encore au dessus, infiniment au dessus… Il n'est ni la sagesse, ni la sainteté, ni la puissance, ni l'être, mais plus que sage, plus que saint, plus que puissant, au dessus de tout être » (Bossuet, *Instr. sur les*

---

celle-ci ne lui correspond plus ; — l'esprit seul reste quasi dans son être, conformément à la fin pour laquelle Dieu l'a créé ; dépouillé de la sorte, il demeure un en Dieu, et il y est retenu tant que cela plaît au Seigneur, lequel ne lui laisse que ce qui est nécessaire pour aimer (sic) le corps » (*Dialogue* II, p. 389, ed. Bussières). N'est-ce pas là une magnifique illustration du verset de S. Paul : *Vivus est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus* (Heb 4, 12).
Cf. *ibid*. c. 11, p. 427 : « Je ne veux pas, me dit le Seigneur, que jamais tu te mêles de mes opérations, car tu en déroberais quelque chose en t'appropriant ce qui ne t'appartient pas. Je ferai donc donc le reste de l'œuvre sans que tu en saches rien : je veux te séparer de ton esprit, et qu'il se trouve noyé dans mon abîme » et l'humanité en reste tout éperdue.

[22] Thomam] Thomas *correxi*.

[23] nisi] nonnisi *a. c*.

états d'oraison II tr., ed. Lév. p. 52). Haec est cognitio « in caligine » a Dionysio descripta[24], tanquam effectus « viae negativae », ad quam jam supra alludimus, et quae est transpositio vivida et affectiva processus speculativi a theologis usurpati in cognitione Dei. Cf. S. Angela de Foligno, quae non potest loqui arcana Dei [75] contemplata : « *Les paroles lui font horreur ; elles sont à ses yeux des malédictions, des blasphèmes », qui trahissent au lieu de les traduire, les ineffables attributs de la divinité* (ed. Hello, p. 84)[25].
Propter hoc, unio qua ita unimur « Deo tanquam ignoto », vocatur a Dionysio « mystica » i. e. abscondita, inexprimabilis (Inde etiam nomen Theologiae mysticae, apud illum), et a S. Joanne a Cruce « la noche » : « Cette nuit est la contemplation ; l'âme lui donne le nom de nuit, parce que la contemplation est obscure ; c'est pour la même raison qu'on l'appelle aussi théologie mystique, c'est-à-dire sagesse de Dieu secrète et cachée » (*Cant. sp*. str. 3).

Ex hac analysi descriptiva, perspicuae videntur tum analogiae, tum differentiae cum cognitione intuitiva et affectiva quam in I[a] Parte descripsimus. In phaenomeno mystico – ut empirice loquamur – simplicitatem intuitus iterum invenimus, per liberationem a difformitate rerum externarum et a difformitate quae est per discursum rationis. Sed illae similitudines, communes omni contemplationi, patiuntur magnam diversitatem quoad proprias notas contemplationis mysticae, quae, ut diximus (art. praeced.), proveniunt tum ex supernaturalitate objecti contemplandi, tum ex natura obscura luminis fidei sub qua cognoscit mysticus viator. Et ideo, etiam sub aspectu mere phaenomonologico, non solum simplicitas « oculi », abstractio a sensibilibus, suspensit discursus, sunt magis completae, sed omnino alium modum vestiunt ex praedicta passivitate supernaturali mystica (1[um] elementum) ; novae proprietates adduntur, ut obscuritas cognitionis (6[um] elementum), impotentia acquirendi seu gratuitas (5[um] elementum), sensus intimus praesentia Dei et quasi experimentalis cognitio (2[um] elementum). Unde, si necessaria fuit Prima Pars dissertationis, ad hoc quod fundamenta seu praesupposita philosophica accurate determinentur, quibus postea utimur ad mecanismum ipsius actus supernaturalis scientifice explicandum, nunc autem oportet ut ad cognitionem experimentalem mysticam specialiter attendamus, quae non est simplex transpositio mecanismi psychologici humani ad objectum supernaturale, sed actus omnino diversus propter illuminationem Spiritus Sancti, lumen fidei intime perficientis et purificantis in ordine ad majorem penetrationem vitae intimae Dei.

---

[24] descripta] descriptam *a. c*.

[25] Cf. idem apud S. Joannem a Cruce, *Montée du Carmel*, l. 2, c. 26 (p. 319, éd. Carmel.), *Vive flamme*, str. 3, vers. 3, §10.
– Ita obscuritatis rationem dat : « Lorsque la céleste lumière de la contemplation envahit une âme encore impuissante à la supporter, elle la jette dans les ténèbres spirituelles ; car la clarté de l'une surpasse les forces intellectives de l'autre, et paralyse son mode naturel de comprendre. C'est pourquoi P. Denys et les autres théologiens appellent cette contemplation infuse un rayon de ténèbres, ainsi nommé par rapport à l'âme qui n'est pas encore purifiée et éclairée » (*Noche*, II, c. 5) p. 343. Lege totum caput.
Cf. S. Thomas : Inest hominis et angeli intellectui quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitate divini luminis. (II II q. 5, a. 1, ad 2). Cf. etiam I q. 94, a. 1, ad 3 – I *Sent*. d. 8, q. 1, a. 1, ad 4.

[76] Caput secundum. Diversae explicationes theologicae proponuntur et examinantur.

In explicatione scientifica et theologica cognitionis mysticae, magna habetur confusio apud theologos et psychologos, tum propter sublimitatem objecti, quod est altissima unio hominis ad Deum, in qua videntur illa quae non licet homini loqui, – tum propter difficultatem interpretandi narrrationes ipsorum mysticorum, – tum propter diversitatem doctrinalem inter theologos quoad praesupposita et philosophica (Cf. I Pars dissert.) et theologica (v. g. doctrina fidei, donorum Spiritus Sancti, motionis divinae, etc.) in hac interpretatione mysticorum adhibita, – tum denique propter methodum imperfectam qua saepe utuntur auctores, sive nimis descriptive procedant, regulas et phaenomena materialiter colligentes absque lumine superioris scientiae, sive e contra nimis deductive et abstracte explicationem suam construant.

His ultimis annis – cum, ex una parte, omnia, etiam vita supernaturalis, sub aspectu psychologico considerentur, et ex altera parte, aspirationes animarum ad plenitudinem vitae christianae renovatae sunt –, tum psychologi tum theologi disputationes tenuerunt, non sine magno fructu ; quibus, pro posse nostro, utemur, inspectis et « documentis » experientiarum Sanctorum, et simul natura ontologica et psychologica principiorum supernaturalium a Deo per gratiam infusorum. C'est là la vraie méthode, la méthode intégrale.

Antequam diversa systemata exponantur, revocanda est damnatio erroris quietistarum[1], qui perfectionem contemplationis ponebant (et diversa ejus elementa explicabant) in suppressione radicali omnis activitatis intellectualis et moralis, ut Deus solus illuminat et agat. « Velle operari active est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens » (Prop. 2[a] Molinos). Non pertinet ad nos explicite refutare hanc pessimam corruptionem [77] vitae contemplativae, quae sic[2] reducitur ad nirvanâ budhistarum ; inter multas confusiones et errores, sufficiat hic notare : 1. falsam notionem de operatione divina quae talis esset ut excluderet operationem humanam. 2. fundamentum implicitum erroris, scilicet principium protestanticum de natura humana totaliter corrupta, et ideo destruenda ut sola gratia Dei operetur.

Rationalistae hodierni, perverse interpretantes expressiones aliquorum mysticorum[3], videntur contemplationem reducere ad statum hebetudinis et inconscientiae, similem quieti Michaelis Molinos : « une chute dans le néant, dans le vide de l'inconscience totale ». Ita Leuba, Murisier. Praeter negationem vitae supernatualis, praeter falsam interpretationem

---

[1] Jam in fine saec. XIII, invenitur quaedam similis tendentia pseudo mystica, apud Beguardos, qui simul cum suis erroribus dogmaticis proprie dictis, perverterunt notionem perfectionis et contemplationis christianae. Cf. Prop. 2[a] Contemplativus non indiget ascesi morali, nam in eo « sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subjecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet ». Prop. 8[a] : Adoratio Christi in Eucharistia, meditatio ejus humanitatis, rejiciandae sunt, quia in eis a puritate et altitudine contemplationis descendimus.

[2] sic] *add. s. l.*

[3] V. g. « pura vanitas », apud Ruysbroeck – « L'âme s'appauvrit », ait Cassianus (Coll. I, c. 17) – et apud S. Theresiam : « On se trouve hors d'état de penser… Dieu prive l'âme d'intelligence, pour mieux exprimer en elle la vraie sagesse ; elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend, tout le temps que dure cette faveur » (*Château*, 5[ème] demeure, c. 1 – éd. Paris VI, p. 129, 134)

« viae negativae » in cognoscendo Deo, talis explicatio – etiam sub aspectu mere empirico – nec reddit rationem phaenomenorum et effectuum contemplationis apud mysticos, qui e contra luciditate judicii et firmitate voluntatis pollent, ut patet v. g. ex vita S. Theresiae. Simplicitas et immobilitas intuitus affectivi in hac cognitione quasi experimentali Dei non est negatio et destructio vitae intellectualis, sed dilatatio et exaltatio ejus. « Mon âme nage dans la science », s'écrie l'intellectualiste Angèle de Foligno (*Vie*, c. 56).

Sed de hac apologetica, nunc satis, et statum quaestionis tenemus intra doctrinam fidei.

Diversae explicationes perceptionis contemplativae ad duplicem categoriam reduci possunt, secundum duplicem tendentiam oppositam theologorum : alii videntur reducere statum mysticum ad solam vitam christianam in gratia ordinaria virtutum theologicarum, intensitate sola variata, nulla exsistente differentia quadam specifica. Alii, e contra, theologice et psychologice actum mysticum ita definiunt ut[4] appareat tanquam omnino extra vias gratiae sanctificantis ordinarias, sive quoad cognitionem fidei, sive quoad affectum caritatis, et pertinere videatur ad gratias gratis datas. Has duas theorias breviter exponamus et judicemus, ita ut solutio problematis, media inter hos excessus, praeparetur.

Art. 1. Exposito et critica primae explicationis : « L'explication minimiste ».

Art. 2. Exposito et critica alterius explicationis : « L'explication maximiste ».

[78] Articulus Primus. Prima explicatio proposita : « Explication minimiste ».

A. Exposito.

Secundum aliquos theologos, contemplatio supernaturalis mystica reducitur ad firmiorem et vividiorem actum fidei, sub influxu ardentioris caritatis, et remanet non solum intra ordinem gratiae sanctificantis, sed etiam in eadem linea et specie ac quaecumque cognitio supernaturalis elicita a virtutibus fidei et caritatis, sola intensitate modificata. « Les états mystiques, disent-ils, ne renferment pas un fait nouveau, un élément d'un genre à part, un mode d'opération spécifiquement différent de ceux de l'oraison ordinaire. Ils n'en diffèrent que par l'intensité de certains éléments : une attention plus soutenue, une paix et une joie plus senties, une intelligence plus profonde des vérités de foi, un amour plus ardent » (R. P. Poulain, p. 75 – qui combat cette théorie). Inde, descriptiones mysticorum quamdam exaggerationem imaginativam redolent et cum grano salis interpretari debent ; « amotio discursus et phantasmatum », « contactus spiritualis Dei », « unio in fundo animae supra potentias », « unitas mentis supra distinctiones intellectuales », « perceptio praesentis Dei », etc… istae omnes interpretationes reduci debent [et hoc est verum] ad formulas theologicas, ad fundumenta dogmatica, ut periculum quietismi vel exaltationis pseudo mysticae vitetur ; vita christiana una est omnibus et non potest admitti quaedam via specialis, heterogenea, in qua initiati quidam procederent. Cf. J. Zahn, (*Einführung in die christliche Mystik*, 1908, §27, pp. 261-262) « Wenn man überhaupt die Unio mystica näher bestimmen will, dann kann man nicht irgendeine unbekannte Grösse, wie ein « Geistiges Berühren », ein Vereinigen im Grunde der Seele, ein « besonderes Wahrnehmen der gegenwart Gottes », und ähnliches

[4] ita definiunt ut] definiunt talem qui *a. c.*

beibringen, sondern man muss sagen, dass, was in der Beschauung gegeben ward, in der « Einigung » (relativ) vollendet wurde in der Weise, in welcher wir es oben entwickelt haben als besonders lichtvolle Entfaltung der auf dem Glauben ruhenden Erkenntnis, als besondere Innigkeit und Treue der Liebe, als besondere Befestigung im Gnadenstand, als besondere Bereicherung mit den Gnadengaben… Die Eucharistie ist ja das Kompendium der Gnade und der Gottinigkeit ; durch sie vollendet sich der mystische Kreislauf jenes Lebenstromes… »[5].

Item, sub aspectu psychologico, praedicti auctores distinctionem specificam [79] negant inter actum quemcumque cognitionis supernaturalis et actum proprie mysticum ; et notas quas supra e descriptionibus mysticis deprompsimus, considerant tanquam modalitates accidentales, gradum tantum superiorem qualificantes. Ita H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Remotio discursus et simplicitas visionis non essent nisi effectus attentionis superexcitatae, in qua ipsamet reflexio supra actum suum fugit conscientiam subjecti, et divagatio successiva intellectus super diversa objecta supprimitur. Sed perspicaci observatori apparet remansisse tum phantasmatum usum tum quamdam multiplicitatem intellectualem : « en y regardant bien, on y découvrirait nécessairement l'imagerie et la spatialité, c'est-à-dire la multiplicité explicit*e* » ; contemplatori autem, absorpto a suo objecto transcendenti et ab amore inflammato, videtur omne intermedium tolli, imo et medium actus sui quo attingit objectum ; nam ita vehementer experitur Deum amatum ut non amplius suum amorem Dei experiatur : la perception vive de l'objet absorbe la conscience réflexive du sujet agissant. Inde apparentia, sed apparentia tantum, immediationis specialis in hac cognitione, *« l'union sans intermédiaire et sans différence » de Ruysbroeck, « le toucher substantiel » de S. Jean de la Croix*.

Item, non sine connexione cum hac explicatione « minimiste » actus contemplativi, aliqui pii auctores commentantur opera[6] Tauler vel S. Joannis a Cruce ac si essent collectio quaedam consiliorum asceticorum ad usum omnium : « unio plena » fit pia conformitas ad voluntatem Dei, « docilitas » ad motionem Spiritus Sancti reducitur ad obedientiam erga superiores tanquam mandatarios Dei, « oratio quietudinis » transformatur in pia recollectione habituali per silentii observationem, etc…[7] Quel amoindrissement de donner ainsi une valeur pratique d'ascèse commune à des doctrines d'allure et de substance nettement mystiques ; on

---

[5] Cf. etiam aliquando Lamballe, Saudreau, qui, impugnantes doctrinam de duplici via spirituali, una mystica, altera non mystica, videntur aliquando exaggerare homogeneitatem hujus vitae spiritualis et negare distinctionem specificam (add. s. l.) inter virtutem fidei et dona Spiritus Sancti in contemplatione illuminantia. Vid. *La contemplation*, p. 2 : « Il n'y a aucune différence spécifique entre la foi que produit le don d'intelligence dans la contemplation mystique, et la foi que produit la vertu infuse de ce nom ». Et p. 34 : « Il y a bien dans la contemplation une foi infuse produite sous l'influence des dons du S. E. ; mais elle ne saurait être une connaissance spécifiquement distincte ». Vide, infra, veram doctrinam S. Thomae de diff. specif.

[6] opera] *add. s. l.*

[7] Je me souviens avoir dû subir un jour une « lecture spirituelle » sur l'union à Dieu, d'après un sermon de Tauler. « L'union à Dieu » fut ramenée à « l'union de soumission de volonté », laquelle à son tour fut expliquée par « l'obéissance » au supérieur ! Ce qui était essentiellement union « physique » par l'être de la grâce, se réduisit à une union morale de volonté, puis à un simple *habitus* vertueux. Avec une telle exégèse, la lecture de Tauler ne sera évidemment plus dangereuse ! Mais je doute que cette obligation du supérieur par l'inférieur, de la vie parfaite de la grâce par ses seuls conditionnements moraux, conserve la haute valeur mystique de la doctrine de Tauler.

les met à la portée de tous, mais en les rapetissant : S. Jean de la Croix devient un quelconque Rodriguez !

B. Critica.

-A- « Sed contra » : « Mysticus » = secretum. Talis explicatio certo a periculis pseudomysticismi prudenter elongat [80] animas, et tam theologo quam psychologo solutionem facilem praebet – sed forsan nimis facilem. « Mysticus » enim, ut ex aetymologia patet, dicit quoddam absconditum, secretum, superans experientiam communem et quotidianam – ut notat Albertus Magnus (*De adhaerendo Deo*) ; si ad solum exercitium et modalitates virtutis fidei – qua talis – reducitur altissima contemplatio, non videtur amplius[8] esse « secretum mysticum », nec transcendentia, tamen manifesta, vitae Sanctorum supra communem statum fidelium satis servatur : quilibet legens scripta Dionysii, Ruysbroeck, Angelae di Foligno, S. Theresiae, palpabit quasi tactu quantum distat quaecumque bona nostra oratio ab illuminatione harum animarum –cujus[9] praecise oportet reddere rationem, quin minuatur ejus altitudo : *vraiment, il y a un « état mystique »*.

-B- Arg. psychologicum. Haec suggestio (non est enim « argumentum ») roboratur ex unanimitate auctorum, qui asserunt se aliquid novum in anima sua expertum fuisse, ita ut, quandoque, in initio viae suae mysticae, patiantur inquietudinem tanquam de aliqua via usque nunc incognita, praesertim quoad passivitatem. « On ne peut nier, dit le P. Maréchal, qu'ils n'aient le sentiment très vif d'une différence radicale, de l'absence d'une commune mesure. Et quand ils viennent à s'analyser davantage, après avoir protesté du caractère ineffable de leur intuition, ils la délimitent à tâtons, mais avec une unanimité remarquable, par des caractères qui sont la négation même du mode de la contemplation ordinaire » (*La mystique chrétienne*, p. 465). Oportet utique descriptiones eorum secundum regulam fidei et sub lumine scientiae theologicae, imo et philosophicae, attente perlegere ; et lumen rationis theologicae est criterium necessarium cujuscumque judicii in hac re difficillima.

-C- Arg. theologicum. Sed praecise, nonne doctrina theologica, et psychologia humana, fundamentum praebent observationibus mysticorum ? Jam in ordine naturali, Philosophus, sub obscure experiens extensionem superiorem vis intellectualis hominis praeter rationis vias ordinarias, dicebat « quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana » (cit. apud S. Thomam, I II q. 68, a. 1). Quod, si gratia supernaturali accepta, mens hominis fit templum Spiritus Sancti – si ex unione ad Illum, intime transformatur[10] – nonne « instinctus divinus » Philosophi, praeter regulas rationales agens, quodam anologo modo reproducetur in ordine[11] vitae supernaturalis ? [cf. [81] II II q.159, a. 2, ad 1 : « Virtus quam Philosophus vocat heroïcam vel divinam, secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus Sancti »]. S. Thomas nobis respondet[12] : « Homo

---

[8] amplius] *add. s. l.*

[9] cujus] de qua *a. c.*

[10] Cf. de hoc les textes de S. Paul, qui marquent si vivement l'intervention directe et immédiate de l'Esprit dans le πνεῦμα de l'homme – et qui sont la base scripturaire, dans le N. T., de la doctrine théologique des dons.

[11] ordine] *add. s. l.*

[12] nobis respondet] dicit *a. c.*

spiritualis (non quicumque homo) non solum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor ejus a Spiritu Sancto movetur..., non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum » (in Rom. 8, 14). Il ne semble pas en effet que toutes les richesses de la grâce et de l'Esprit Saint puissent être intégralement renfermées, en leur exercice, dans les formes et les modalités inférieures de l'activité humaine ; ces cadres fragiles et déficients ne doivent-ils pas, dans les âmes parfaitement dociles à l'Esprit, être, sinon brisés, du moins élargis ? Certo homogeneitas et unitas vitae spiritualis sunt omnino servandae, etiam in ejus altissima et indefinite progressiva ascensione ; sed unitas non est materialis uni-formitas ; e contra, talis progressus indefinitus – a simplici assensu fidei ad visionem patriae, a gratia ad gloriae lumen et amor (sic) – suggerit quod, in aliquo gradu, transformatur (et quidem normaliter) ita profunde vita spiritualis – intellectualis et affectiva – hominis, ut novis modalitatibus activitatis, non quidem disparatis, sed superioribus – saltem relative – induatur operatio mentis a Spiritu Sancto repletae[13]. Hujus specialis perfectionis in ordine supernaturali convenientiam ostendit S. Thomas ex parallelismo cum ordine naturali ; in hoc ordine enim, perfectionem luminis et virtutis rationalis, et plenam earum[14] possessionem habere possumus, et ideo « quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine ad finem connaturalem homini, homo potest operari (perfecte) per judicium rationis » (I II q. 68, a. 2) ; sed, in ordine supernaturali, non habemus in nobis principium vitae, nisi imperfecto modo : virtutes et formae hujus ordinis non sunt in anima nisi participationes derivatae, quae ad modum recipientis recipiuntur et operantur. Inde, quia « id quod habet imperfecte naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari (saltem perfecte) nisi ab altero moveatur », necesse est, « in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet prout est imperfecte informata per virtutes theologicas » (*ibid.*), ut desuper addatur motio directa Spiritus Sancti, specie distincta et, saltem quoad modum operandi, superior. Dieu permettrait-il que nous soyions moins bien outillés dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel ? Il paraît donc que des motions plus directes de l'Esprit doivent être le complément normal et nécessaire des vertus de foi, d'espérance, de [82] charité, et leur prolongement naturel (« derivationes » I II q. 68, a. 4, ad 3). Le Saint Esprit pénètre et agit en des profondeurs, où il semble que ne doivent plus exister les dispersions, le morcelage, l'éparpillement de l'activité superficielle de notre vie ordinaire – mais où plénitude, simplicité et unité sont conjointes, selon la ressemblance que notre âme conserve, malgré son corps, avec les esprits purs. In unitate profunda « mentis » enim, secundum quam sumus ad imaginem Dei – et ideo « capaces » Illius – residet et operatur Spiritus Sanctus ; et praecise, mystici (quidquid sit de rectitudine explanationis eorum) attentionem nostram revocant ad hunc « verticem mentis » (cf. *de Ver*. q. 16, a. 2, ad 3), ad hunc intimum mentis sinum (Richardus a S. Victore, *Benj. maj*. 4, 16), ad « mentem » ut simpliciter dicunt Tauler et Ruysbroeck[15]. Certains auteurs, attachés exclusivement aux

[13] Caeteroquin, « homogeneitas » dicit unitatem genericam alicujus naturae (cf. *Quodlib*. 2, a. 5) et ideo non opponitur diversitati cuidam, v. g. secundum modos specie diversos agendi.
[14] earum] *add. s. l.*
[15] Ruysbroeck : « Les contemplateurs poursuivent l'image éternelle d'après laquelle ils sont faits, et contemplent Dieu et toute chose, sans distinction, en une ingénue ~~clarté~~ vision de la clarté divine » (*Ornement*…éd. Méterl., p. 245). Cf. jam Plotinus : τὸ τῆς ψυχῆς οἵον κέντρον (*Enn*. 6, 9, 8). Et S. Theresia : « l'esprit de l'âme » (*Château*, 7ème demeure, c. 2).

formes inférieures et matérielles de l’intellection et du vouloir humain[16], semblent ne pas voir jusqu’où peut s’étendre la puissance vivifiante et transformante de l’Esprit Saint dans les profondeurs de l’âme ; et dans leur conception de la contemplation ou de la vie spirituelle, ils manquent parfois de souplesse psychologique, renfermant la vie d’union à Dieu en des cadres rationnels (« ratio »)[17] qu’Aristote lui-même n’avait pas construits si rigides ni si rigoureusement fermés. (cf. supra *texte cité par S. Thomas* I II q. 68, a. 1 et ad 2)

Haec omnia sunt tantum per modum quaestionis proposita (infra solvendae), ut profundius perspiciatur amplitudo problematis, tum ex parte « mentis » (subjectum contemplationis), tum ex parte Spiritus Sancti (causa efficiens per suam motionem). Solutionem postea ex doctrina S. Thomae afferre conabimur ; pro nunc, sufficiat amovisse explicationem auctorum praedictorum, tanquam insufficientem, *un peu courte et simpliste pour un si grand problème*, tum sub aspectu psychologico, tum sub aspectu theologico.

[83] Articlus secundus. Altera explicatio proposita. « Explication maximiste ».

A-Expositio

Ex opposito, alii theologi, potius « psychologi », secundum methodum descriptivam procedentes, videntur exaggerare (quod de se est corrumpere !) altitudinem cognitionis experimentalis mysticae. Dum primi intuitum contemplativum ita retinebant intra fidem, ut etiam intra eamdem speciem ultimam comprehenderetur ac virtus fidei et ejus modalitates, isti extra et supra campum fidei illum[18] ponere videntur ; non solum enim vident in intuitu mystico « une expérience psychologique absolument originale, objet formel d’une science spéciale », sed tenent elementum specificum, necessarium et sufficiens, actus mystici esse intuitionem vel perceptionem immediatam Dei, ad modum cujusdam inchoativae visionis beatae[19]. « Nous estimons, en nous fondant sur les déclarations unanimes des contemplatifs, que la haute contemplation implique un élément nouveau, qualitativement distinct des activités psychologiques normales et de la grâce ordinaire : nous voulons dire, la présentation active, non symbolique, de Dieu à l’âme, avec son corrélatif psychologique : l’intuition immédiate de Dieu par l’âme » (J. Maréchal, S. J., *op. cit.* p. 478).

Sub diversis formis proposita fuit haec doctrina, quas non inutile erit aliqualiter exponere, quia magis stricte attingunt ad punctum difficultatis, i. e. de modo quo se habet intellectus in unione contemplativa, tum ex parte luminis sub quo elicit actum suum, tum ex parte medii in quo Deus attingitur, utrum scilicet unio cognitiva intellectus ad objectum divinum sit immediata vel mediata.

---

[16] Sans doute parce qu’ils sont, consciemment ou non, des fidèles de la Raison cartésienne plus que de l’Intellectus aristotélico-thomiste. De fait, l’intellectualisme cartésien est plus soucieux des idées claires que des profondeurs mystiques de l’intelligence : il est anti-mystique. Cf. son influence sur toute une école spirituelle du 17e siècle, défiante des élévations mystiques et satisfaite de la bonne grosse méditation discursive (et imaginative).

[17] (« ratio »)] *add. s. l.*

[18] illum] *add. s. l.*

[19] Addition marginale : Quia talis « visio » remanet imperfecta et transitoria, habitus fidei non tollitur in anima.

1- Prima forma – potius theologica. Quamvis quasi unanimiter teneant theologi intuitum contemplativum in via (seu « visionem mysticam ») specifice distingui a visione beatifica, quidam tamen, alicujus nominis in re mystica, inclinaverunt ad sententiam contrariam : visio mystica, secundum illos, est quaedam visio beata, tenuis et imperfecta, solo gradu claritatis distincta. Ita Philippus a S. Trinitate O. C. (+1671), in sua *Summa theol. mysticae*, p. III, tr. 1, disc. 2, art. 1, dicit[20] : « Ex parte objecti visi, dici potest quod « medium in quo » haec divina videntur sunt aliquae species [84] admodum eminentes, quae quodam eminentissimo modo talia repraesentant objecta ; vel etiam, et forte melius, dici potest quod illa lux superioris ordinis intellectui communicata est quaedam participatio luminis gloriae et disponit intellectum ut Deus immediate secundum se uniatur ei in ratione speciei intelligibilis, sed deficienter ; ita quod videatur quidem Deus in seipso, non tamen clare et perfecte sicut in gloria ; quia praedicta lux tum in ratione dispositionis, tum in ratione virtutis manifestativae ac elevativae deficit a perfectione luminis gloriae. Unde visio quae ad illam consequitur, est quidem immediata, sicut Dei in seipso, sed non est clara, sicut illa, et dicitur in tenebra ».
Similem doctrinam hodie tenet aliqui (v. g. P. Maréchal S. J.), moti ab auctoritate ipsorum mysticorum qui aliquando videntur expresse asserire se contemplasse Deum immediate in seipso. Et citant praesertim metaphysicos mysticos saec. XIV[i], Suso, Tauler, Ruysbroeck. Deus non attingitur per species, sed directe : « *Dans cette union … l'homme n'atteint point Dieu par des images, ni par un travail supérieur de l'esprit, ni comme un goût ou une lumière ; mais c'est vraiment lui-même qu'il reçoit dans son intérieur, et d'une manière qui surpasse de beaucoup toute saveur, toute lumière des êtres créés, toute mesure, toute intelligence* » (Tauler, *Instit*. c. 26)[21]. Et confer totum caput Ruysbroeckii (*Samuel* c. 3-12) de « unione sine intermedio »[22]. Insistunt nostri auctores in extrema simpli[85]ficatione

---

[20] Ad litteram transcribit et approbat hunc textum Antonius a Sp. Sancto (*Direct. Myst*. tr. IV, disp. 1, sect. 8, n. 61), qui tamen moneat (ut ei mos est !) se ab alio doctrinam accipere.
– Cf. jam saec. XIII, aliqui theologi tenuerunt doctrinam « de visione attenuata », in contemplatione hominis innocentis. S. Thomas severe refutat eos *de Ver*. q. 18, a. 1 init. corp.
[21] Cf. sermo publicatus in *Vie spir*. janv 1920, p. 279, n. 7.
[22] Cf. Ed. Waffelaert, p. 182, p. 190-200. Interpretationem suam dat P. Maréchal, in *Rech. Sc. relig*. 1914, p. 153 et ss.
– Ruysbroeck : « Et c'est pourquoi les hommes internes et contemplateurs sortiront, selon le mode de la contemplation, au-dessus de la raison, au-dessus de la distinction, et au-dessus de leur essence créée, au moyen d'une intuition éternelle. Grâce à cette lumière innée, ils sont transformés, et ils sont unis à cette même lumière par laquelle ils voient et qu'ils voient » (*Ornement*, Ed Méter. p. 244). Nota hanc pulchram formulam de lumine fidei : est id quo et quod videtur. Cajetanus melius non dicet. Est expressissima formula Thomistarum.
– Angela di Foligno : « Quando venit altissimus Deus ad animam rationalem, quandoque datur ei ut eum videat, et videt sine forma corporali, in se, et videt homo clarius quam possit homo mortalis videre alium hominem mortalem » (*Acta Sanct*. t. 1, c. 11, n. 146).
– S. Magdalena de Pazzi : « Par la communication de mon essence, je répands en vous une connaissance de moi si profonde, si claire, si intime qu'elle vous force en quelque sorte d'avouer que vous n'avez plus la foi, et c'est ce que j'appelle disparition de la foi, parce que cette connaissance est tellement claire qu'elle paraît moins appartenir à la foi qu'à la vision » (*Œuvres* IV, c. 17).
– Ven. Maria ab Incarnatione : « Pour ce qui regarde les mystères de la foi, l'âme les possède par une science infuse avec tant de certitude et si peu d'obscurité qu'elle s'écrie : O mon Dieu, je n'ai plus la foi, il me semble que vous avez tiré le rideau » (*Vie*, p. 330).
- Cf. anecdotam (vere franciscanam !) quam refert P. Poulain : Le frère Gilles d'Assise, compagnon de S. François, disait, à la suite de ses extases qu'il avait perdu la foi et qu'elle était remplacée par un don

intellectus, totaliter liberati a discursu, ab abstractionibus successivis, et a quacumque mediatione, quod proveniret, sec. eos, a quadam assimilatione et informatione directa facultatis a Deo. « L'intelligence humaine peut arriver, dans certaines conditions, à une intuition qui lui est propre : l'intelligence au lieu de construire analogiquement et approximativement son objet en matériaux empruntés à la sensibilité, peut quelquefois atteindre cet objet dans une assimilation immédiate » (P. Maréchal, *La myst. chrét*. p. 471)

2- Secunda forma, potius psychologica, ejusdem doctrinae, propugnata est a P. Poulain (*Les Grâces d'oraison*) ejusque asseclis – et methodo mere experimentali et practico utens, intentionaliter[23] non curat de speculatione theologica. Et tamen – praeter intentionem ! – in sua explicatione continetur solutio quaedam theologica ; tam verum est ut problema de essentia contemplationis mysticae est problema ontologicum, et non objectum psychologiae empiricae : « La phénoménologie même de la mystique accule à une option ontologique », dicit optime P. Maréchal.

Haec theoria sic resumi potest :

a) Causa formalis actus intellectus contemplationis est perceptio experimentalis Dei, prout attingitur immediate, tanquam praesens in anima, per quamdam « sensationem » spiritualem. Sensatio ista, sic dicta per analogiam ad sensationem sensibilem, est quidam contactus physicus Dei tangentis animam de substantia ad substantiam : « Una sensazione adattata al puro spirito » dicit Scaramelli (*Dirett. myst*. tr. 3, n. 25). Quid autem sit haec sensatio spiritualis, fatemur nos non concipere, nec forsan ipsimet auctores, qui, locutionibus mere metaphoricis utuntur et pertinaciter conceptus metaphysicos rejiciunt (« On veut simplement, ainsi, peindre une impression par une comparaison ». ??? *op. cit*. p. 99)[24].

b) Sic tamen explicare videntur. Supra cognitionem intellectualem ordinariam, existit aliqua facultas intellectualis experimentalis, quae vocari potest « *un sursens* » et totaliter differt a « l'entendement ». « L'âme possède des sens spirituels intellectuels, ayant une certaine ressemblance[25] avec les sens corporels, de telle sorte qu'elle puisse connaître d'une façon analogue, et de diverses manières, la présence des purs esprits, en particulier de Dieu » (*op. cit*. p. 93, 94 n. 2).

[86] c) Tamen non est « visio Dei », quae reservata est patriae : « *On ne voit pas Dieu, mais on le sent d'une certaine façon* ». Et P. Poulain sic expresse thesim suam ponit : « Ce qui constitue le fond commun de tous les degrés de l'union mystique, c'est que l'impression

---

meilleur. Un jour, un religieux lui repartit : « Comment feriez-vous si vous étiez prêtre, et que vous ayiez à chanter le *Credo* à la grand'messe ? Comment pourriez-vous chanter « je crois en un seul Dieu » ? » Pour toute réponse, le fr. Gilles entonna, d'un ton joyeux, sur l'air du *Credo* : « Cognosco unum Deum, Patrem Omnipotentem… » (Bolland. 23 avril. Vie n. 55-56).

- Hos textus retuli, qui ansam praebent theoriae « visionis attenuatae », non quia vere fundant hanc theoriam (e contra, contextus eorum potius destruunt !), sed ut ostendatur vis « luminis » in fide perfecta viatoris, i. e. in sua contemplatione. C'est une vraie jouissance pour le théologien de voir comme les mystiques expriment parfois admirablement l'élément formel de nos actes surnaturels (même si tel ou tel mot, matériellement, a besoin d'être retouché dans leur description).

[23] intentionaliter] intentionnaliter *a. c.*

[24] Ipsemet P. Poulain fatetur suam doctrinam non esse objectum « conceptus intellectualis ». « Sur cette route *(i. e. explicatio phenomenis mystici*), dit-il, il y a au départ un petit tunnel … (!) S'il reste encore quelque obscurité, le mieux sera de passer outre, en admettant aveuglément ces formules, comme on le fait pour les postulats dans certaines sciences » (*ibid*. p. 104). Très joli…le tunnel !...

[25] certaine ressemblance] certaines ressemblances *a. c.*

spirituelle par laquelle Dieu manifeste sa présence, le fait sentir à la manière de quelque chose d'intérieur, dont l'âme est pénétrée ; c'est une sensation d'imbibition, de fusion, d'immersion, …. une sensation de toucher intérieur » (*op. cit*. p. 96). Remanente igitur obscuritate fidei, habetur contactus spiritualis omnino independens a phantasmatibus, non dissimilis a[26] communicatione angelorum inter se. Aliqui theologi quidem, imbuti Aristotelismo, repugnant tali intellectione absque concursu imaginationis ; tamen, experientia et observatio quaestionem omnino solvunt, etiam pro oratione dicta quietudinis. « Disons le nettement, une telle question ne devrait plus être discutée » (p. 127). Uno verbo, pro primis, « intuitus simplex veritatis » in contemplatione supernaturali est intuitio proprie dicta, licet attenuata ; pro alteris perceptio per modum contactus mere spiritualis.

B-Critica.

Refutationem directam hujus theoriae statim exponemus, ut a materia disputationis liberemur, et postea, in cap. III°, sine impedimento possimus exponere veram doctrinam secundum principia S. Thomae.

1. Actus contemplationis mysticae non est visio Dei tenuis, sed infra fidem se tenet.
2. In quo sensu, tunc, intuitus mysticus est immediata cognitio Dei.
3. In quo sensu est perceptio mere spiritualis Dei.

1. S. Thomas severe loquitur de theoria « visionis tenuis »[27]. *Qq de Ver*. 18, a. 1, postquam retulit hanc doctrinam, dicit : « Sed istud dictum est contrarium Scripturae testimoniis, quae concorditer in divina visione beatitudinem ultimam hominis ponunt ; unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus, adhuc in via ad[28] beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit ». Haec condemnatio pluries comprobatur a S. Doctore rationibus theologicis. Cf. tractatus *de Contemplatione* [87] II II q. 180, a. 5, in quo breviter resumit quaestionem, remittens lectorem ad I q. 12, a. 11 et II II q. 175, a. 4 et 5 (de raptu), *de Ver*. q. 10, a. 11. Antequam doctrinam Angeli exponamus, oportet distinctionem afferre, qua expresse determinetur quaestio solvenda. Agitur enim de causa formali actus supernaturalis contemplationis, i. e. de ejus constitutivo essentiali, necessario sed sufficienti, non de gratiis extraordinariis, ut raptus v. g., quae illum comitari possunt, vel etiam frequentius comitantur. Non negamus igitur possibilem esse quamdam intuitionem Dei transeuntem in altissimis gradibus contemplationis[29] ; sed talis visio, si adsit (et S. Thomas

---

[26] a] *add. s. l.*

[27] Nescio quomodo P. Maréchal in favorem suae opinionis affert (add. s.l. illisible) S. Thomam, et addit : L'hypothèse d'une intuition de Dieu dans le haut état mystique fut et reste un heureux et authentique prolongement de la psychologie et de la métaphysique thomistes. (*Rech. sc. relig*. 1914, p. 145, 154)

[28] ad] ab *correxi*.

[29] Cf. II II q. 180, a. 5 : « Supremus gradus contemplationis praesentis vitae est qualem Paulus habuit in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae ». Cf. Vallgornera. I q. 3, disp. 3, a. 10 : Contemplatio supernaturalis aliquando ad claram Dei visionem pertingit. Forsan, P. Maréchal in hoc sensu loquitur de intuitione immediata Dei, sed tum non debet per illam definire « mysticam christianam » ; etiam concesso quod raptus seu extasis inveniuntur in progressu normali contemplationis mysticae, non sequitur istam ad visionem pertingere, nam raptus potest esse a sensibus tantum, vel a sensu et imaginatione sed per « intelligibiles immissiones » - et

non concedit nisi Moysi et Paulo), est omnino miraculosa, et extra progressum normalem vitae spiritualis gratiae in homine ; non est constitutiva actus mystici – et de hac non loquimur.

Doctrina S. Thomae omnino tenenda haec est : Non datur in contemplatione, etiam altissima, hominis in via ad beatitudinem exsistentis, visio intuitiva Dei, i. e. qua intellectus immediate unitur essentiae Dei, nulla specie mediante – ita ut ipsa Dei « essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis, quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur » (*de Ver*. q. 10, a. 11). Quod sic, *loc. cit*., probatur :

> Qui cognoscit per abstractionem a phantasmatibus non videt Deum nisi mediante specie creata.
>
> Atqui homo viator cognoscit necessario per abstractionem a phantasmatibus.
>
> Ergo homo viator non videt Deum nisi mediante specie creata.

Ut patet ex medio probationis, argumentam fundatur in doctrina thomistica de natura abstractiva cognitionis humanae ; Augustiniani qui, plus minusve, hanc doctrinam enervabant, facilius concedebant immediationem in cognitione et contemplatione Dei et ideo quamdam visionem[30]. S. Thomas simpliciter rejicit « visionem », etiam attenuatam : « Non visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre » (*de Ver*. q. 18, a. 1 c.)[31]. Entre l'état d'union supérieure et la vision béatifique, il n'y a pas une [88] différence de degré, comme le veut le P. Maréchal, mais une différence spécifique ; et ideo « quantumcumque dona ad altiorem modum elevent quam sit communis homini modus, nunquam tamen in via ad modum patriae pertingere possunt » (III *Sent*. d. 34, q. 1, a. 3).

Testimonia ipsorum mysticorum rationem theologicam confirmat. « Dieu se rend présent à l'âme, ait S. Joannes a Cruce, par les effets de l'amour spirituel qui se font sentir aux âmes pieuses de bien des manières différentes ; toutefois ces présences spirituelles sont voilées, comme les autres dans lesquelles Dieu ne se montre pas tel qu'il est, parce que la condition de cette misérable vie ne le permet pas » (*Cant*. str. 11, p. 108) et S. Theresia (*Château*, 7ème demeure, c. 1) loquitur de « quadam repraesentatione » in qua Veritas videtur, ergo non immediate, sed per speciem[32].

---

ideo mediante specie – quin includat omnimodam immediationem visionis. (cf. de triplici specie raptus. II II q. 179, a. 3, ad 1 – et etiam *de Ver*. q. 13, a. 2, ad ult.)

[30] Ita etiam P. Maréchal dicit objectum intellectus esse ens – non satis attendens ad objectum proprium intellectus humani, quod est ens in sensibilibus existens. Inde tendentia ejus.

[31] Nec valet explicatio proposita a Dionysio Carthusiano et Sandaeo (*Theol. mystica*, p. 282) qui fingunt intuitionem in qua Deus ipse attingeretur immediate, i. e. sine medio quod habeat rationem objecti, sed tamen cum medio quod habet rationem speciei intelligibilis. Quomodo essentia ipsa Dei posset attingui in quadam specie creata ? cf. I q. 12, a. 2.

[32] Cf. etiam S. Magdalena de Pazzi, quae, post textum supracitatum de « disparitione fidei », addit : « L'âme croit comme si elle voyait ; or celui qui voit n'a plus la foi, puisque la foi consiste à croire ce qu'on ne voit pas ; et, d'un autre côté, elle voit qu'elle ne connaît rien, eu égard à l'immense abîme de mes perfections qu'elle ne peut sonder. Elle est donc tout à la fois dans la lumière et dans les ténèbres, et c'est là cette grande foi sans foi dont je vous ai parlé » (Œuvres IV, c. 17).

« L'âme s'achemine ainsi par la foi obscure et simple qui est le moyen indispensable et propre à la consommation de l'union avec Dieu » (S. Jean de la Croix, *Nuit* II, c. 2, p. 334).

– Et S. Bonaventura hanc regulam dat : « Si quae auctoritates illud dicere inveniantur quod Deus in praesenti vita ab homine videtur, non sunt intelligendae quod videatur in sua essentia, sed quod in

2. Sed, rejecta visione Dei etiam tenui, in quo consistere possit « immediatio » qua intuitus simplex contemplationis distinguatur a cognitione abstractiva ? Nonne S. Thomas definivit intuitum per « praesentiam intelligibilis ad intellectum » (I *Sent*. d. 3, q. 4, q. 5) ; si objectum est praesens[33], quomodo intervenire potest inter objectum et facultatem, medium in quo objectum, quasi in speculo, attingeretur ? Non salvantur affirmationes mysticorum de immediatione perceptionis suae[34].

Intactis principiis S. Thomae suprapositis, contemplatio mystica dicitur immediata, non quia caret « medio in quo », sed in quantum non est cognitio discursiva, ab effectu primo cognito ad causam ignotam procedens per ratiocinium, ad Deum ascendens quasi per gradus successivos deductionis causalis vel finalis ; sed contamplativus, uno actu, ipsum effectum divinum, scilicet spiritualem in anima[35], et simul, in effectu, Deum, percipit : « In lumine tuo videbimus lumen ». Unde haec cognitio dicitur potius perceptio, quia vox « perceptio » simultaneitatem exprimit, et judicum excludit quod esset associatio praedicati et subjecti per modum conclusionis discursivae. « L'intermédiaire n'est pas le [89] moyen terme d'un syllogisme ; c'est le milieu lumineux, et comme le prisme réfracteur, dans lequel transparaît le soleil divin » (R. P. de la Taille). Haec distinctio inter cognitionem mediatam discursivam et cognitionem mediatam non discursivam (et in hoc sensu, immediatam) explicite proponitur a S. Thoma, quando determinat naturam cognitionis in primo homine. In I q. 94, a. 1°, in quo renuit Adamo visio divinae essentiae, S. Doctor sibi objicit verbum Magistri Sententiarum : « Homo ante peccatum videbat Deum sine medio » et respondit : « Ad tertium dicendum, quod duplex est medium : quoddam in quo simul videtur quod per medium videri dicitur ; sicut cum homo videtur per speculum et simul videtur cum ipso speculo ; - aliud medium est per cujus notitiam[36] in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis ; et sine tali medio Deus videbatur, non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu ; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat »[37]. Unde intuitus contemplationis non est nisi lato sensu intuitio, in quantum dicit comminicationem magis directam inter Deum et animam, scilicet per inferentiam spontaneam ab effectu divino ad causam, sine ratiocinio[38].

---

aliquo effectu inferiori cognoscitur » (II *Sent*. d. 23, a. 2, q. 3). Unde contemplatio fit non solum per medium quo (species), sed et per medium in quo (i. e. in effectu, ex parte objecti).

[33] si – praesens] *add. s. l.*

[34] Tanta est difficultas ut aliqui theologi interposuerunt inter visionem intuitivam beatificantem et cognitionem abstractivam « indirectam » (communem in via), quamdam cognitionem abstractivam directam, quam vocant « quidditativam ». (Ita Godinez, *Praxis theol. mysticae*). In doctrina thomistica, hoc est inintelligibile.

[35] scilicet – in anima] *add. in mg.*

[36] notitiam] medium *a. c.*

[37] Cf. definitionem, datam a S. Thoma, cognitionis discursivae (I q. 58, a. 3, ad 1) : « Discursus quemdam motum importat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res, non est cognitio discursiva ».

[38] Cf. Alvarez de Paz (*De inquis. pacis*, l. V, p. 3, c. 14). « L'âme, dans ce degré de contemplation, n'affirme rien, ne nie rien, n'attribue rien, mais, dans le plein repos, elle voit Dieu ». Videtur dicere

3. Hac doctrina scolastica posita, possumus etiam explicationem descriptivam – et metaphoricam – P. Poulain refutare. Ille non insistit in immediatione cognitionis sed potius in perceptione, in sensatione spirituali Dei praesentis. – Sed contra, duo asserimus :
primo, non datur in homine potentia quaedam superintellectualis, « un sursens », quae operaretur per contactum directum inter Deum et animam, sicut angelus ad angelum loquens ;
secundo, consequenter, non datur perceptio mere spiritualis sine recursu ad phantasmata.

Prima pars patet ex dictis contra tendentiam Augustinianorum, qui deicebant intellectum seu mentem differre realiter a ratione etiam in modo operandi : scilicet per illu[90]minationem Dei immediatam[39]. Adde quod, in casu « immissionis intelligibilis » (*de Ver*. q. 13, a. 2, ad ult.) sine usu phantasmatum[40] quod admittitur pro Adam, apud S. Thomam, loc. citato[41], homo exiret a sua conditione naturali, et ideo talis contemplatio non esset terminus normalis et ordinarius vitae spiritualis.

Secundo, non datur, in contemplatione supernaturali, perceptio mere spiritualis, sine conversione ad imaginationis phantasmata. Hoc probandum est non solum contra P.Poulain, sed etiam contra multos alios qui putant contemplationem mysticam supponere remotionem non solum difformitatis discursus sed et difformitatis imaginum, ut dicebat Dionysius. Theologice loquendo, aiunt, modus suprahumanus donorum (quae sunt, ut videbimus, principia propria et elicitiva) in hoc consisteret quod intellectus cognosceret modo angelico (=supra-humano), ideo[42] sine phantasmatibus ; imo et modo divino : Gratia, in sua summa plenitudine, hominem facit ita divinum, ut non solum naturam elevet sed et modum psychologicum operandi transformet. Ad hoc respondeo S. Thomam tanquam pincipium generale et absolutum tenere : hominem secundum statum praesentis vitae non intelligere nisi convertendo se ad phantasmata ; et ratio, quam affert S. Doctor, desumitur ex ipsa natura animae humanae, et fundatur in hoc principio metaphysico : Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscobili : unde thesis non patitur ullam exceptionem [cf. v. g. I q. 84, a. 7, q. 89, a. 1]. Hoc argumento breviter probatur :
Nulla potentia potest cognoscere nisi convertendo se ad proprium objectum, patet ex principio supradicto de proportione necessaria inter potentiam et objectum. Atqui proprium objectum intellectus humani est quidditas materialis in phantasmata repraesentata. Ergo intellectus humanus cognoscit convertendo se ad phantasmata quidditates materiales praesentantia.

---

ille theologus, simplificationem animae in contemplatione talem esse ut liberetur animam non solum a discursu, sed etiam a compositione et divisione judicii. Non auderem post illum affirmare ; quia talis liberatio supponeret omnem etiam abstractionem et attributorum compositionem abesse. Cf. tamen *de Ver*. q. 18, a. 1, ad 12 : « Adam in statu innocentiae per gratiam habuit illum modum visionis quem habet angelus per naturam (=sine compositione judicii), et ideo dicitur sicut alter angelus » (et a. 2, ad 4). Et nos ?

[39] Quantum ad vocem « toucher spirituel », ut aiunt, dici potest vivida et quasi experimentalis visio Dei in contemplatione « contactus », ut exprimatur per hanc metaphoram penetratio Dei in mente et simul penetratio mentis in Deo ; sed hoc non est, scolastice loquendo nisi effectus formalis perfectae cognitionis, quae est assimilatio et unio vitalis subjecti et objecti. « Per visionem, ait S. Thomas, fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum omne cognitum sit incognoscente secundum quod cognoscitur (IV *Sent*., d. 49, q. 1, a. 1, q. 2).

[40] phantasmatum] phantastamatum *correxi*.

[41] quod – citato] *add. in mg*.

[42] ideo] *add. s. l.*

Respondent : Hoc argumentum valere in ordine naturali, non in ordine gratiae virtutum et donorum. Sed contra S. Thomas loquitur simpliciter et de quocumque ordine ; ipsemet explicite suum principium aristotelicum applicat ad cognitionem supernaturalem, in altissima contemplatione Adami : « Nec Adam, cognitione gratiae, hoc potuit (sc. contemplare spiritualia sine speciebus abstractis). Cognitio enim gratiae est elevatior quam cognitio naturae ; sed [91] haec elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi. Quantum ad intelligibile quidem, per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem ; sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio nisi status mutetur. Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus ejus, est ut a phantasmatibus accipiat. Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata ». Et fideliter affert auctoritatem sui magistri Dionysii : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » (*de Ver*. q. 18, a. 5 in corp.). Unde, etiam si contemplatio mystica fieret per infusionem novarum specierum (quod non est de ratione ejus, ut videbimus), nec liberaretur a conversione imaginativa.

Concedimus tamen saepius intervenire quamdam liberationem a difformitate et pondere imaginum, in quantum contemplativus non sistit in phantasmatibus quibus utitur, imo et repellit illorum limitationes, et « in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis » (cf. II II q. 180, a. 5, ad 2). Sed haec denudatio relativa (de qua infra, quando de purificatione intellectus a donis Spiritus Sancti), sat similis negationi conceptuum de « via negativa », non nocet conclusioni nostrae : cognitio, vel contemplatio, sine conversione ad phantasmata, seu cum alienatione a sensu et imaginatione, est non solum praeter leges naturales, sed et praeter leges supernaturales quae verificantur in exercitio normali, sed eminenti donorum Spiritus Sancti[43].

---

[43] Cf. verso hujus paginae : quomodo, his dictis servatis, salvari potest extasis tanquam quid normale in vita mystica.
Note 1 de la page suivante : Concedimus etiam habitualiter intervenire, in ascensione progressiva vitae mysticae, periodum in quo habetur extasis, i. e. contemplatio cum alienatione a sensu. Cf. diversos gradus orationis apud S. Theresiam : oratio recollectionis, quietudinis, unionis, extasis, unio transformans. [Et propter hoc, Saudreau**Erreur ! Signet non défini.** considerat orationem quietudinis tanquam terminum progressus normalis ; ultra illam, oratio unionis et extasis implicant, sec. rev. auctorem, quid extraordinarium, miraculosum].
Sed extasis non includit necessario quid proprie extraordinarium, i. e. quid superans modum cognitionis hominis in via. Multiplex enim est alienatio a sensibilibus, ut dicit S. Thomas (*de Ver*. q. 13, a. 2, ad ult.), cujus classificationem sic schematice proponimus (cf. textum) :

Abstractio a sensibus et sensibilibus rebus :
– quoad intentionem tantum= contemplatio in via 1
– quoad usum actualem :
- a sensibus tantum = v. g. visio imaginaria Petri 2
- a sensibus et imaginatione simul :
  - per immissiones intelligibiles a Deo=v. g. extasis Adae (?) / angeli naturaliter 3
  - per visionem essentiae Dei………...= v. g. raptus Pauli 4

De 1[a], nulla dificultas : in hoc casu, contemplatio purificatur a sensibilibus quoad intentionem tantum (Cf. infra de purificatione intellectus per dona).

Conclusio. Ex hac refutatione explicationum, quae peccant sive per excessum, sive per defectum, praeparatur solutio problematis mystici. Alii contemplationem mysticam collocant extra campum fidei, vel saltem extra conditiones humanas cognitionis in statu viae, ita ut fiat gratia gratis data et miraculum : continuitas et homogeneitas vitae christianae frangitur, et ejus perfectio extra gratiam sanctificantem quaerenda est.
Alii e contra ita reducunt perfectam contemplationem ad fidem et gratiam baptismatis, ut quasi occlusa remaneat intra easdem modalitates ejusdem speciei, intra ipsum habitum virtutis fidei, secundum quem ratio humana non est « nisi aliqualiter et imperfecte informata » a lumine supernaturali. Transcendentia actus mystici et splendor ejus illuminationis non videntur servari.

[92] Nos e contra, conformiter ad doctrinam S. Thomae, tenemus vitam christianam esse usque ad suum perfectissimum actum, imo usque ad praeparationem immediatam ad visionem beatam, esse homogeneam et unam : plenitudo contemplationis non est nisi culmen

---

De 2[a]. Non ponitur homo, per illam, extra conditionem humanam cognitionis, siquidem remanet conveersio ad phantasmata ; sensuum tantum activitas suspenditur, et, si totaliter suspenditur, habentur phaenomena somatica quae mystici frequenter describunt sub nomine « extasis ».
De 3[a]. Tunc est receptio luminis divini sin conversione ad phantasmata. Talis est illuminatio quam habent Angeli ex natura sua ; et S. Thomas similem « extasim » tribuit Adae, taquam omnino extraordinariam, « ut totius generis humani principium » (cf. *de Ver*. q. 16, a. 2 c. et art. 1, ad 12). Nunquam tamen S. Thomas illam visionem mere intelligibilem tribuit cuiquam prophetae (cf. II II, q.174, a. 2, ad. 4). Et talis « extasis » est omnino extraordinaria, et non potest constitutivum esse (add. s. l.) contemplationis mysticae, nec proprietas.
De 4[a], non est quaestio, post dicta in textu nostro, si agitur de contemplatione viatoris.
– Unde extasis quae interveniret in progressu normali vitae spirirtualis esset secundae speciei. Nota totam quaestionem de extasi nostra pendere ex hac distinctione proposita a S. Thoma inter abstr. a sensu tantum / abstr. a sensu et imaginatione.], scilicet per abstractionem (et quidem vehementem) a sensibus, non vero ab usu actuali phantasmatum in memoria conservatorum. Une telle extase n'est pas d'ordre angélique.
– Objiciunt alii (Saudreau, v. g.) : jam haec abstractio a solis sensibus est quaedam gratia gratis data, ine miraculum ; et ideo est contemplatio extraordinaria.
Respondeo :

1. Non videtur requirendum miraculum. Sed psychologice explicatur per vehementiam luminis infusi, quod intentionem animae attrahit ad suum ojectum, ita ut vis deficiat in sensibus. Elle est « une distraction renforcée », provenant de la faiblesse de l'organisme sous l'action divine. Cf. R. P. Garrigou-Lagrange (*Vie spir*., déc. 1919) :« Elle n'est pas le contrecoup d'une grâce intérieure profonde qui absorbe toute l'attention de l'âme sur Dieu, qui lui est intimement présent et se fait sentir à elle ». Vide P. Poulain, *op. cit*. c. 31, §5, ed. 9[a], p. 605 ; Lamballe, p. 192-193.
2. Supposito quod interveniat miraculum proprie dictum, quid inde sequitur ? « Gratiae gratis data, ait Schram, non requiruntur quidem praecise ad contemplationem infusam, bene vero ad ejus complementum et perfectionem, suppositis virtutibus et donis, et unionem per gratiam gratum facientem productam magis fovent et confirmant… Saltem dispositive excitant ad majorem unionem » (*Theol. myst*., I, p. 2c. 4 §244, scolia)

Unde talis extasis esset quid concomitans, habitualiter requitum in ordine dispositionis ad plenam expansionem luminis contemplati$, non vero quid constituens actum mysticum. De facto, « cette faiblesse de l'extase » non invenitur in supremo gradu contemplationis, sc. in unione transformante.
Addition marginale : Haec sint proposita, non tanquam sententia firma, sed tanquam hypothesis sana de problemate perdifficili extasis.

et terminus normalis progressus gratiae baptismalis. Tamen, in hac ascensione progressiva, interveniunt habitus quidam, specie distincti a fide et caritate, qui perficiant has virtutes quantum ad modum operandi, ita ut homo non solum seipsum moveat per eas in ordine supernaturali secundum regulam rationis, sed etiam sit prompte mobilis ad recipiendas illuminationes immediatas et motiones Spiritus Sancti.

Hae « divinae virtutes supervenientes », ut loquamur cum Philosopho, quae perficiunt hominem in quantum est a Deo motus (I II q. 68, a. 1, ad 1), vocantur in lingua theologica « dona Spiritus Sancti » ; in doctrina S. Thomae de instinctu seu inspiratione Spiritus Sancti, quam patitur homo, habemus principium et fundamentum theologicae explicationis de contemplatione mystica.

[93] Caput tertium. Explicatio theologica contemplationis mysticae sec. doctrinam Sti Thomae.

Prologus. « Psychologice » loquendo, passivitas est nota fundamentalis actus mystici.

Dum alii tanquam elementum formale contemplationis supernaturalis mysticae, ponunt « immediationem » in cognitione, alii « perceptionem » praesentiae Dei per modum contactus spiritualis, nobis videtur ponendum tanquam elementum fundamentale simul et specificum passivitatem mentis,– elementum specificum, dico, i. e. necessarium et sufficiens ad ditinguendum actum mysticum a quacumque alia cognitione supernaturali ,– fundamentale, i. e. in quantum haec nota passivitatis est ratio, causa et explicatio aliarum notarum de quibus supra (cap. I). Ut loquamur secundum terminologiam modernorum : La passivité est le caractère essentiel, primaire ; les autres sont secondaires, corollaires.

Inutile est citare testimonia mysticorum ; aliqua jam supra recensuimus, et in quocumque manuali theologiae mysticae plura invenies. Notandum oportet tamen S. Thomam apertissime hunc caracterem afferre tanquam essentialem, post Dionysium (II II q. 45, a. 2) : « Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina ». Passivitas in ipsamet cognitione est elementum formale sapientiae mysticae ; inde communiter recentiores illam vocant : contemplationem « passivam ». J. Pacheu dicit : « L'irruption dans la conscience personnelle d'une intervention étrangère, qui s'avère divine par ses effets, telle est la caractéristique psychologique de la mystique chrétienne ». (*Myst. interprétés par myst*., p. 643).

Quaerendum est igitur in quo consistit, theologice, haec passivitas intellectualis, cujus notionem perverterunt quietistae, et nonnisi superficialiter explorant moderni. Videbimus psychologiam supernaturalem scolasticorum non esse jejunam in hac materia, quidquid dicant aliqui, sed e contra fuse evolvisse hanc doctrinam, imo et definivisse modo acutissimo hunc effectum operationis divinae in nobis : ce cas de passivité est connu, classé, défini, et minutieusement analysé dans le traité de la grâce.

Sic ergo erit ordo tractatus :

[94] Primo : Theologica consideratio de passivitate mentis in contemplatione. in communi (Cap. III)

Secundo : De illuminatione passiva in particulari, sc. per donum intellectus. (Cap. IV)

Tertio : De gustu passivo in particulari, sc. per donum sapientiae. (Cap. V)

Nunc, de primo, sc. de passivitate mystica in genere.

Falsa notio passivitatis in vita spirituali. Petrus Lombardus, motus a consideratione excellentiae caritatis, et ex verbis S. Augustini occasionem sumens, tenebat « quod ipse Spiritus Sanctus est amor sive caritas qua nos diligimus Deum » (I *Sent*. d. 17), i. e. ut explicat ipse postea, motus amoris producitur in nobis, libere quidem, sed directe et immediate a Spiritu Sancto, quin interveniat habitus eliciens ex parte nostra qui sit medium permanens inter Spiritum Sanctum et amorem nostrum. Tota vita christiana, saltem ex parte caritatis, esset « passiva ».

In hac doctrina, Magister tendentiam platonicam sequebatur simula ac exaggerationibus pseudo mysticismi favebat ; platonismi quidem conceptiones[1] imitabatur, i. e. falsam conceptionem « participationis » Dei et Idearum a creaturis[2], in quantum ponere videbatur quamdam continuitatem inter actum (intellectus et) voluntatis humanae et illuminationem vel motionem Spiritus inhabitantis, ac si actus noster esset terminus operationis divinae[3] (cf. supra, doctrina analoga aliquorum ex Augustinianis quoad illuminationem immediatam Dei in cognitione naturali) ; secundo favebat mysticismo exaggerato, qui 1) semper quaerit immediatiorem contactum cum Deo illuminante et movente, et 2) tendit ad stabiliendam totam vitam spiritualem in passivitate : homo esset potius instrumentum expansionis in seipso vitae divinae, un exécuteur passif, quoique libre, quam causa vera licet secunda.

S. Thomas, fontem platonicam denuntians (II II q. 23, a. 2, ad 1), rejicit hanc « passivitatem » supernaturalem », propter exigentias actus humani, qui, [95] ut talis, debet procedere active et vitaliter a principio intrinseco, distincto ab operatione Spiritus Sancti. Cf. II II q. 213, a. 2. Sicut in cognitione naturali, lumen intellectivum, quamvis a Deo derivatum et participatum, habetur a nobis tanquam forma permanens et vere possessa, ita in illuminatione et motione supernaturali, principium immediatum operationis, quamvis dependens a Spiritu Sancto, possidetur tamen a nobis, et proprie, active, operatur tanquam causa principalis (licet secunda) et non solum instrumentalis. Spiritus Sanctus principium vitae supernaturalis remanet, imo et causa effectibus suis intrinseca, in quantum, inhabitans animam, ipse substantialiter adest in unaquaque motione et illuminatione sua ; – sed connexio inter Illum et actum nostrum non est stricta ac formalis, sicut putabat Magiter. Et sic caritas, et similiter fides, spes, sunt virtutes activae et proprie humanae.

Quare inseritur quaedam passivitas in organismo supernaturali ? Sed, si ita salvatur activitas personalis fidei et caritatis nostrae, sequitur ex hoc imperfectio in organismo vitae nostrae supernaturalis ; l’existence distincte, l’autonomie relative des vertus inclut une imperfection ; nam, ex eo quod virtutes theologicae sunt participationes vitae divinae aliquomodo separatae a Principio primo, in quantum scilicet sunt in facultatibus receptae et modis earum humanis debilibus accomodatae, sequitur principium hujus novae vitae a nobis imperfecte posssideri. In ordine naturali, ut jam diximus, rationem nostram, quae est primum principium formale vitae moralis, in plena possessione nostra habetur, permanenter praesens ad libitum et beneplacitum nostrum, ita ut, deficientibus in casu virtutibus acquisitis, ipsamet intervenire possit et operari. Sic igitur, ait S. Thomas, cujus argumentum colligimus (I II q. 68, a. 2), « quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine ad finem connaturalem

[1] conceptiones] *add. s. l.*
[2] i. e. falsam – creaturis] *add. in mg.*
[3] Haec tendentia platonica manisfestior est apud aliquos discipulos Magistri qui sic eum interpretantes : « Sicut lux potest dupliciter potest (sic) considerari, vel prout est in se, et sic dicitur lux ; vel prout est in extremitate diaphani terminati, et sic lux dicitur color (quia hypostasis coloris est lux, et color nihil aliud est quam lux incorporata), ita dicunt quod Spiritus Sanctus, prout in se consideratur, Spiritus Sanctus et Deus dicitur, sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas » (S. Thomas, citans hanc opinionem in I *Sent*. d. 18, q. 1, a. 1).
Cette conception « s’inspire de l’exemplarisme platonicien, qui enseigne la continuité des Idées avec leurs émanations, celles-ci constitutives par leurs raisons terminales, des perfections des êtres multiples » (R. P. Gardeil. *D. T.* art. « Dons », col. 1733).

hominis, homo potest operari per judicium rationis… Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis ». En définitive, le principe et moteur suprême de notre agir est hors de nos disponibilités ; ratio informata, utpote non habens perfecte naturam vel formam vitae spiritualis et divinae – solus enim Dei est, ut patet – non potest per se operari perfecte. Ita medicus, ait S. Thomas, qui perfecte novit artem medicinae potest per se operari, non autem discipulus ejus qui nedum est plene instructus. Unde, ut supra ex plenitudine doni Spiritus Sancti innuimus, convenit ut ipsemet Spiritus Sanctus interveniat, et supplens « activitatem » nostram deficientem, directe moveat nos : passivitas [96] imprudenter extensa a Magistro ad totam vitam supernaturalem qua talem, hic locum habet, et ita, in hoc sensu limitato, inseritur in organismo supernaturali hominis tanquam complementum normale, sed supra humanum[4] quoad modum operationis : tunc vere sumus instrumentum, seu, melius, ut dicebat Gregorius Nazianzanus, organum Spiritus Sancti.

Gratia sanctificans igitur, seu gratum faciens, dupliciter in nobis operatur : secundum modum humanum virtutum, et secundum impulsus et illuminationes Spiritus Sancti immediate et directe moventis vel illuminantis, extra et supra humanum modum : isti impulsus et instinctus vocantur dona Spiritus Sancti : « Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur ; et istae perfectiones vocantur dona » (I II q. 68, a. 1). Passivitatis contemplativae, quam asserebant experimentaliter omnes mystici, radicem et principium habemus, simul ac locum in aeconomia generali vitae christianae. Inter autem 7 dona Spiritus Sancti, a traditione catholica numerata, duo, imo tres, finem proprium habent attingere Deum in cognitione secundum modum praedictum passivae illuminationis : dona scilicet intellectus et sapientiae, et etiam, secundario scientiae.

Ad hoc explicandum, duo evolvamus:

Primo. « Passivitas » mystica est proprie modus operandi suprahumanus donorum. (art. 1)

Secundo. Ratio et natura hujus passivitatis theologice definitur. (art. 2)

Art. Primus. Passivitas mystica est proprie modus operandi suprahumanus donorum.

Passivitas, quae est elementum essentiale phoenomeni mystici, est effectus formalis donorum Spiritus Sancti, in quantum modo suprahumano operantur, in nostra cognitione Dei. Haec est thesis fundamentalis ; per hanc notionem, simul definitur causa formalis contemplationis mysticae et explicatur sensus formulae qua S. Thomas specificat dona : scilicet modus suprahumanus operandi. Inde valet haec aequatio : Mysticus = passivus = modus suprahumanus, et vice versa.

[4] C’est là le grand mérite de S. Thomas, dans cette doctrine spirituelle, d’avoir su conjoindre et la fonction normale de ces interventions supérieures du Saint Esprit et leur mode suprahumain d’agir – sans que ni la dignité de la grâce des vertus en soit diminuée, d’une part, ni la psychologie humaine bouleversée, d’autre part ; et par là il s’oppose à toutes les mystiques dont le zèle n’est pas toujours « selon la science ».

Jam antecessores S. Thomae, in sua synthesi theologica, notaverant (sive ex traditione, sive ex exemplis vitae sanctorum) exsistentiam et interventionem quarumdam virtutum superiorum, quarum ratione diversa momenta distinxerant in ascensione preogressiva animae, secundum diversa principia operandi. Alexander Halensis distinguebat actus [97] primos seu virtutum, medios seu donorum, ultimos seu beatitudinum ; v. g. in progressu fidei, credere vel assentire est virtutis, intelligere est doni, videre et gustare est beatitudinis. Cf. *Sum. Theol*. p. III, q. 62. S. Bonaventura, Petrus a Tarantasia, Albertus Magnus eamdem doctrinam tenent : « Virtus operatur recte, donum expedite, beatitudo perfecte » (S. Bonaventura, III *Sent*. d. 34, a. 1) et ideo dona sunt « expeditiones virtutum ». S. Thomas perficit hanc analysim psychologiae supernaturalis, definiendo naturam et differentiam specificam horum « altiorum actuum » per respectum ad virtutes : et in hoc metaphysicam mysticae scientiae determinat.

Tota doctrina S. Doctoris compendiatur in hoc textu : « Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta[5], sed quantum ad modum operandi », et hic modus operandi est : « secundum quod movetur homo ab altiori principio », scilicet a Spiritu Sancto (I II q. 68, a. 2, ad 1). In hoc igitur consistit modus supra humanus donorum, quod mens humana[6] non seipsam movet (sicut in virtutibus) sed « movetur ». – Aliqui theologi, v. g. P. Arintero, O. P, interpretantur expressionem « modus suprahumanus » in hoc sensu : Homo operatur modo supra-humano, i. e. angelico, imo divino ; gratia sanctificans per virtutes elevat naturam humanam ad ordinem supernaturalem et divinum « quoad substantiam », per dona autem elevat illam etiam « quoad modum » operandi. Et ita contemplatio mystica liberatur (vel saltem potest liberari, quin extraordinaria seu miraculosa) a modis humanis cognitionis, sicut est conversio ad phantasmata, et sic mere spiritualiter potest intelligere sub illuminatione Spiritus Sancti[7]. – Sed contra est, quod nunquam S. Thomas ita explicavit et definivit modum suprahumanum donorum, sive in tractatu de donis in genere, sive in tractatu de unoquoque dono in particulari, sed semper per passivitatem sub motione Spiritus Sancti. « Dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sunt actus virtutum ; et sunt quaedam divinae virtutes perficientes hominem, (quomodo ?) in quantum est a Deo motus » (I II q. 68, a. 1, ad 1) « Istae perfectiones vocantur dona quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina » (*ibid*. in corp. cf. ad 5) « Dona sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritu Sancto » (a. 3) « Dona Spiritus Sancti [98] perficiunt hominem secundum quod agitur a Spiritu Dei » (art. 3, obj. 2)[8]. Item, in

---

[5] Hoc est dictum contra S. Bonaventuram et Albertum Magnum qui distinguebant virtutem quae exercetur in via ordinaria justorum « secundum necessitatem praecepti » a dono, quod operatur « in via consiliorum », seu « secundum libertatem consilii » (cf. Bonaventura, III *Sent*. d. 35, a. 5). Item et valet contra Suarez qui distinguit dona ex « heroicitate » operum ; unde « illi actus donorum extraordinarii et rari sunt » (*De gratia*, VI, c. 10, n. 4). (add. s. l.)

[6] humana] humanam *a. c*.

[7] Citant isti auctores textum S. Thomae III *Sent*. D. 34, q. 1, a. 3 : « Cum dona sint ad operandum supra humanum modum, oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula humanae virtutis, quae est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed, quasi Deus factus participatione, operatur ». Respondeo sensum hujus textus esse, praecise quod « modum suprahumanum » qui definiendus est, satis intederminatum ; et oportet illum determinare per textum *Summae Theol*., in quibus magis accurate doctrina exponitur.

[8] Per eamdem notam « passivitatis » qualificantur dona in particulari. Cf. v. g. donum consilii : « Judicare et pracipere non est moti, sed moventis. Et qui in donis Spiritus Sancti mens humana non se

commentario celebris textus S. Pauli ad Rom. 8, 14 qui est fundamentum scripturisticum doctrinae thomisticae : « *Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* », S. Thomas ait : « Illa agi dicuntur, quae quodam superiori instinctu moventur ; unde de brutis dicimus quod non agunt, sed aguntur, quia a natura moventur et non ex proprio motu ad suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum » (lect. 3). Et ita, secundum hanc dotrinam S. Thomae, omnia phaenomena plus minusve miraculosa eliminantur a definitione formali actus mystici ; si adsunt, concomitanter adsunt, et ab alio principio ac donis procedentia.

Haec passivitas sub illuminatione et motione Spiritus non habetur tantum quantum ad actum, sed etiam quantum ad habitum ; dona enim sunt habitus permanentes, sed habitus receptivi, « aptitudines receptionum et principia passionum », ut dicebat Gulielmus Parisiensis[9] [10]. Cf. I II q. 68, a. 3.

Notandum etiam oportet, ad complementum doctrinae, dona non esse potentias quasdam superadditas virtutibus theologicis ac si essent imperfectae et incapaces objectum suum divinum[11] attingendi ; e contra, virtutes theologicae, per quas homo unitur Spiritui Sancto movente, sunt principia et regulae donorum (I II, q. 68, a. 8, a. 4, ad 3), et dona sunt in adjutorium virtutum, tanquam « derivationis » perfectionem earum servientes, ordinatae ad tollendam imperfectionem habitus virtutum in quantum activi[12] habitus[13].

Art. Secundus. De ratione ac natura hujus passivitatis mysticae.

Sensum hujus vocis « passivitas », ex se valde confusum, oportet nunc stricte definire, et quidem theologice et per causam – et non solum psychologice, experimentaliter, per effectus, ut multi faciunt. Ipso facto, errorem quietistarum (qui et ipsi ponebant perfectionem in passivitate !) radicaliter evincemus ; et simul reducemus doctrinam de contemplatione

---

habet ut movens, sed magis ut mota, ut dictum est I II, q. 68, a. 1, inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur, vel judicium, sed consilium ; per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante » (II II, q. 52, a. 2, ad 1).

[9] Parisiensis] Autissiodorensis *a. c.*

[10] « Septem illa dona magis in recipiendo consistere quam in effluendo seu emanando ; cum enim virtutes in eo quod virtutes, principia videantur esse quarumdam voluntariarum operationum, ista septem dona magis videbantur nobis principia esse quodammodo passionum, hoc est aptitudines receptionum, a fonte gratiae in mentem humanam descendentium ac defluentium… Intelligere spiritualia enim ac divina, intelligere, inquam, intellectu qui est donum, magis nobis videtur illuminari, sive lumen recipere, quam lumen intellectus agere vel effluere » (Guliel. Paris. *Opera* I *de Virtut*. a. 11 – qui tamen retractet hanc opinionem).

[11] divinum] *add. s. l.*

[12] virtutum in quantum activi] activi virtutum in quantum *a. c.*

[13] Cf. Joannes a S. Thoma. In I II q. 68, a. 1, n. 3 : « Est duplex defectus virtutis, alter ex parte habentis, alter ex parte ipsius habitus. Ex parte habentis, est defectus per accidens, sc. ex indispositione subjecti… et hic defectus tollitur per augmentum ipsius virtutis. Ex parte habitus est defectus aliquis intrinsecus, quatenus talis habitus habet imperfectionem annexam, sicut fides, v. g. ex sua natura est imperfecta … Et iste tollitur per altiorem habitum » etc.…

mystica ad prima principia theologica de motione Dei in nobis et de [99] primatu actionis ejus in creaturis.

Passivitas, seu proprietas operationis donorum, in quibus mens humana non se habet ut seipsam movens sed ut mota (cf. art. 1), est effectus alicujus[14] gratiae actualis operantis, et quidem gratiae eminentis inter diversas species gratiae operantis. Ad quod explicandum et probandum, sint haec duo :

a) Est effectus alicujus gratiae quae theologice vocatur operans.
b) Ratio passivitatis in gratia operante donorum Spiritus Sancti.

A. Instinctum donorum – et ideo passivitatem mysticam – esse quamdam specialem gratiam operantem, videtur certum[15]. La passivité mystique n’est pas autre chose que l’effet propre de ce que la langue théologique dénomme une grâce opérante. Hoc patet ex definitione, data a S. Thoma, motionis donorum ex una parte, et ex altera parte, gratiae operantis.

Operatio donorum, ut vidimus, illa est in qua mens humana non se habet ut seipsam movens, sed ut mota, seu in qua homo agitur a Spiritu Sancto (cf. textus supracitatos) ; gratia operans definitur illa in qua « mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens ». Ita I II q. 111, a. 2. « In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur ; et secundum hoc dicitur gratia operans » – Quamvis non explicitis verbis hanc identificationem pronuntiet S. Thomas, tamen post comparationem articulorum de donis cum textibus de gratia operante, omne dubium tollitur. Vide etiam, praeter tract. *de Gratia*, commentarium jam citatum in Rom. c. 8, lect. 3, super textum « *Quicumque Spiritu Dei aguntur* … » : expositio S. Thomae omnino convenit et passivitati mysticae et naturae gratiae operantis[16].

Gratia operans enim, quamvis praeclarum et manifestum effectum habeat in justificatione impii, « praesertim, ait S. Thomas, quando voluntas quae prius malum volebat, incipit bonum velle » (*ibid.*), tamen alios effectus habet : « Gratia operans, ait Cajetanus ad hunc locum, non solum invenitur in[17] infusione et justificatione impii, sed post acceptam gratiam pluries, quamvis manifestius in justificatione impii. Et propterea in littera dicitur … « praesertim quando »… ». Unde respectu effectuum (secundum quos dividitur gratia[18]), gratia operans multiplex est et quid genericum ; notiones operantes Dei possunt enim esse vel ad finem supernaturalem [100] (I II q. 109, a. 6 – *de Ver*. q. 24, a. 15) vel ad aliquod bonum supernaturale in particulari (cf. celeberrimum ad 3um in I II q. 9, a. 6) ; in primo casu, praecedit justificationem ad quam ordinatur, et nullam praeparationem positivam supponit in subjecto ; in secundo casu, supponit subjectum jam in gratia

---

[14] alicujus] *add. s. l.*

[15] Si tamen gratia operans accipitur in sensu thomistico, ut accipimus, ut patet. Alia quaestio esset, si acciperetur in sensu suareziano, secundum quem gratia operans est gratia excitans in primo affectu pietatis indeliberato.

[16] Cf. del Prado, *de Gratia*, t. II, p. 226 : « Commentarium D. Thomae super haec verba Apostoli est genuina atque authentica declaratio doctrinae ipsius Angeli Doctoris circa naturam gratiae operantis ; qui desideret penetrare articulum secundum I II q. 111, attente perspiciat hanc lectionem 3am super Ep. ad Rom. 8, 14 ».

[17] in] in in *correxi*.

[18] Cf. I II q. 111, a. 2, ad 4 : « Gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus ».

constitutum, imo et ornatum habitu quodam, scilicet donorum, quo istud subjectum « disponitur ad hoc quod bene moveatur a motore Spiritu Sancto » (II q. 68, a. 1). Et hic secundus casus, ille est qui in ad 3um (I II q. 9, a. 6) a S. Thoma notatur : « Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum ». Gratia donorum igitur computanda est inter has motiones speciales, quibus Deus movet interdum aliquos, sc. viros « spirituales » (in *Comm*. in Rom 8, 14), ad aliqua bona eminentia, ut est contemplatio supernaturalis mystica seu passiva ; quae, ut patet ex dictis, eminens est inter gratias operantes.

Hac differentia specifica gratiae specialis donorum posita, nunc pro semper, omnia quae generice conveniunt gratiae operanti, convenire oportet et passivitati donorum ; et ideo, explorantes (sub hoc aspectu) naturam gratiae operantis, simul et definimus passivitatem contemplationis mysticae, quae est actus proprius elicitus a donis sapientiae et intellectus. Unde, aliquid, pro posse nostro, dicendum est de gratiae operantis natura et de passivitatis ratione[19].

B. Textus fundamentalis S. Thomae sic sonat : « Operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi ; in illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur ; et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae ; et secundum hoc dicitur gratia cooperans » (I II q. 111, a. 2).

Quid significat « movere seipsum », « esse motus et non movens » ? Triplex potest distingui genus operum divinorum in nobis :

1. Opera quae sunt ita popria Dei ut nullam partem habeat voluntas nostra, nec consensum, nec cooperationem : Deus operatur in nobis agentibus et sine nobis consentientibus. Tales sunt aliquae illuminationes et inspirationes Dei pulsantis ad ostium cordis, quae antecedunt et concursum liberum, imo et assensum ; in his actibus omnino indeliberatis, homo mere passive se habet.
2. Opera in quibus jam aliquam partem habet voluntas humana, in quantum [101] libere consentit, quamvis Deus solus agat : Deus operatur in nobis sine nobis agentibus, non vero sine nobis consentientibus. Talis est v. g. motus quo Deus operatur in nobis illud « velle » quo convertimur ad Eum, nobis simul convertentibus ad Deum per assensum, quin cooperemur, i. e. quin voluntas nostra seipsam reducet de potentia ad actum. Distinguendum est enim inter agere et consentire : « non omne consentire est agere, licet omne agere sit consentire. Unde datur consentire quod est solum agere, et consentire quod est solum agi, et consentire quod est utrumque, agi simul et agere…In solo libero arbitrio Dei, consentire est solum agere ; in omni libero arbitrio creato, consentire est agi simul atque agere – et aliquando solum agi, i. e. elicit operationem liberam, in qua est motum et non movens, solus autem Deus movens » (P. del Prado, I, p. 217). In hoc ergo secundo genere operum, consentit homo, sed agitur, i. e. passive se habet, in quantum est motus non movens seipsum (=agitur), non vero mere passive se habet, in quantum consentit.

---

[19] Cf. del Prado, *de Gratia*, I et II, cujus expositionem sequemur.

3. Opera in quibus voluntas proprie et expresse cooperat : Deus operatur in nobis nobiscum, et consentientibus et agentibus. « *Gratia Dei mecum* » (1Cor. 15, 10). Haec sunt opera quae sequuntur consensum nostrum, et in quibus, sub motione Dei, nos ipsimet determinamus et applicamus nos ad actum : voluntas et movetur et se movet : potest dici se habere active.

In primo casu, gratia dicitur excitans[20] ; in secundo casu, operans ; in tertio, cooperans.

« Moveri » igitur non est mere passive se habere, sed implicat jam exercitium alicujus activitatis propriae, in quantum scilicet virtus intrinsecae elicit vere operationem. « Movere seipsum » « non solum significat facultatem voluntatis et rationis, qua homo est dominus suorum actuum, et qua creatura est causa sui in operando, sed etiam importat hoc quod homo reducat se de potentia ad actum, quatenus per rationem deteerminat se ad volendum hoc vel illud » (del Prado II 208). [102] Unde anima movet seipsam quando 1. Ex praesupposito fine[21], seipsam applicat ad volendum vel intelligendum, 2. ex deliberatione praecedenti, se determinat ad actum, 3. prorumpit in actum suum ex determinatione rationis per consilium. Haec autem tria absunt a passivitate quae est sub[22] gratia operante, ratione Dei ipsius moventis. Differentia ergo inter gratiam cooperantem et gratiam operantem non sumitur ex hoc quod libere vel non libere operatur, sed ex diverso modo quo homo elicit consensum sive actum liberum suae voluntatis, sub motione Dei : utraque habet pro effectu consentire [gratia excitans e contra praevenit consensum], sed, sub gratia operante, voluntas vult eliciendo consensum ex sola applicatione Dei, sub gratia cooperante, voluntas vult applicando etiam seipsam ad consentiendum.

In concreto, i. e. secundum progressum vitae spiritualis, triplex gradus distingui potest[23] in motione divina. Primus est ille quo Deus convertit nos ad se per infusionem gratiae ; in hac transmutatione de statu injustitiae ad statum justitiae, voluntas est mota et non movens, quamvis libere se habeat, i. e. eligat et consentiat ; gratia justificationis

---

[20] Nota quaedam de gratia operante et gratia excitante. Aliqui theologi, etiam inter Thomistas, v. g. Gonet, Goudin, qui « in hoc non assecuti sunt profundam D. Thomae doctrinam », ait P. del Prado, confundunt gratiam operantem et gratiam excitantem. Gratia operans, secundum istos, illa est in qua mens mota et non movens « mere passive se habet in recipiendo divinam motionem, per quam ad agendum applicatur » (Gonet, *Manuale*, t. 4, tr. 7 *de Gratia*, c. 10) ; illa est « quae in nobis causat pios motus et actus indeliberatos,ad quos voluntas non se movet, sed tantum movetur a Deo; quique sunt ut prima principia et semina omnis sanctae deliberationis… ; neque ad hos homo aliquid contribuit » (Goudin, *de Grat*. q. 5, a. 1). Ut patet, si tali conceptio acciperetur, omnino falsum esset, eminentem motionem doni in passivitate mystica vocari gratiam operantem.
Sed contra. a) Distinguendum est « esse motus non movens » et « se habere mere passive » ; esse motus non movens dicit quod voluntas non seipsam reducit de potentia ad actum, non se applicat ad agendum, sed nullo modo significat statum mere passivum se habendi, sicut in receptione cujusdam excitationis. b) Ad effectum gratiae operantis homo aliquid contribuit, sc. consensum vel electionem, nam Deus operatur illum in nobis, sine nobis quidem nos ipsos determinantibus ad agendum, sed non sine nobis consentientibus. c) Tam in effectu gratiae operantis quam gratiae cooperantis, homo cooperatur consentiendo et eligendo, et potest resistere si velit. Ideo, gratia operans omnino distinguitur a gratia excitante. [Ita P. del Prado I, p. 237, 247 in notis]

[21] Cf. I II q. 111, a. 2, ad 3. « Cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad praesuppositum finem ».

[22] quae est sub] *add. s. l.*

[23] distingui potest] *add. s. l.*

est gratia operans, sed non supremae speciei ex se, licet efficacitatem divinae motionis summe manifestet.

Secundus gradus motionis est qua homo justus recte utitur gratia et virtutibus infusis ad eliciendum opus meritorium. Ex se est gratia cooperans, in quantum mens et movet et movetur.

Tertius gradus, et quidem superior, est motio in qua Deus « interdum specialiter aliquos movet », illos scilicet qui, dispositi per dona Spiritus Sancti ad recipiendam motionem excellentem Spiritus Sancti, aguntur ab eo et patiuntur divina, operantes libere sed suprahumanum modum : et haec est gratia operans excellens, de qua in Rom. 8, 14.

Ex dictis patet pessimum esse errorem illorum qui dicunt passivitatem mysticam excludere liberum arbitrium, ac si contemplativus sub influxu donorum esset inanime organum et instrumentum mortuum. « Tale instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii[24] » (I II q. 68, a. 3, ad 2). Imo, posita hac definitione theologica passivitatis, per gratiam operantem scilicet, non amplius videtur esse[25] ratio quare multi theologi, etiam boni nominis, longe disputant : utrum contem [103] platio mystica sit operatio intellectiva meriti capax ? vel, utrum amor contemplativus sit liber et meritorius ?

Conclusio.

Et sic doctrina de contemplatione passiva ad prima principia theologica de primatu motionis Dei in ceaturis reducitur. In illa enim, miro modo fulget applicatio et motio quam S. Thomas, I q. 105, a. 5, in causis secundis exigit, et quam Molina fatebatur non intellexisse. Non solum enim anima seipsam movet ex praemotione Dei ; sed ita elicit actum suum liberum ut se habeat ut mota et non movens, solus autem Deus movens. Pour un thomiste les descriptions mystiques sont toutes lumineuses, qui proclament que le contemplatif, au plus haut sommet de la perfection, est plus pleinement passif sous l'illumination et l'inspiratoin du Maître intérieur qu'est l'Esprit Saint. Hic, ait P. del Prado, physica praemotio vincit, regnat, triumphat ».

« Saint Thomas, dit le P. Gardeil, avec une magnificence de synthèse incomparable, a rattaché ce coin de doctrine (des dons) à ce que la philosophie d'Aristote et sa propre théologie ont de plus élevé, de plus profondément vrai, touchant la primauté de l'agir divin. Il l'a ramené ainsi aux tout premiers principes qui tant en philosophie qu'en théologie régissent les questions de l'action divine comme telle, c'est-à-dire se développant conformément à la loi intime de l'Etre divin, et lui a assuré, par cette systématisation, la solidité indestructible de toute doctrine rattachée aux principes premiers, évidents par eux mêmes ou premièrement révélés » (art. Dons – DTV col. 1778).

Corollaria.

---

[24] Cf. etiam II II q. 52, a. 1, ad 3, et modo generali I II q. 21, a. 4, ad 2.
Bien plus, plus la grâce opérante est profonde et puissante, plus l'homme est libre. « Quand Dieu agit davantage sur une âme, ce n'est pas pour anéantir, ni dominer son activité, c'est pour la rendre au contraire plus parfaite. »

[25] esse] *add. s. l.*

Sic definita passivitatis notione, quae centralis est in contemplationis mysticae explicatione, diversa elementa psychologica, quae supra retulimus ex auctoribus mysticis, habent suum elementum formale et ultimam explicationem.

Et primo, gratuitas actus mystici mirabiliter et exacte illustratur, secundum placita ipsorum mysticorum qiu maximam gratuitatem suae contemplationis proclamant. Quaecumque gratia a sola liberalitate et misericordia Dei pendet ; sed, data gratia cum virtutibus infusis, his virtutibus ad libitum nostrum – cum gratia actuali Dei – uti possumus, quia sunt habitus supra quos utendi dominium habemus (quod est proprium habitus I II q. 50, a. 3, ad 2 in fine). Sed dona, in quantum sunt habitus[26] receptivi, « des souplesses [104] permanentes », non possunt elicere actum nisi Deus directe illa moveat : non habemus ad beneplacitum nostrum activitatem ipsius Causae Primae ; tunc revera mens, mota, non seipsam movet, Deus autem solus est movens. Possumus tantum nos disponere ad receptionem illuminationis vel motionis, « nous mettre dans une attitude obédientielle ».

Secundo, quies facultatum. Non sufficit enim ad explicandam simplicitatem animae in immobilitate potentiarum recurrere ad actionem positivam contemplantis, qui seipsum praeparat ad orationem per silentium internum et recollectionem activam facultatum ; unitas et quies animae in ipso actu contemplativo magis est profunda, et quidem experta tanquam effectus cujusdam captivationis a Deo ipso operatae – ita ut aliquando tota pars inferior rationis videtur actionem suam suspendere. Revera, tunc, « agitur » homo, non movens seipsum, sed ad libitum Spiritus Sancti motus et illuminatus, licet libere eliciat actum suum : gratia operans doni sic colligit totam intentionem animae in vertice mentis, sine laborioso conatu ejus.

Tertio, perceptio experimentalis Dei praesentis[27]. Quicumque fidelis, per suam fidem, credit totam Trinitatem in anima justificata manere, inhabitare, operari ; et inde, ex signis sufficientibus conjectuari potest Deum animam suam inhabitare. Sed, dum iste fidelis sola auctoritate extrinseca Scripturae vel Traditionis innititur, mysticus, prout « patiens » actionem divinam, quasi ex experientia loquitur de Deo praesente : lumen et amor in eo sunt, ut ita dicam, conscie infusa. « Contemplator percipit effectus gratiae et luminis descendentis in ipsum » (Albertus Magnus, 14, p. 834) « Le mystique a conscience de recevoir de Dieu[28] un amour tout fait, si l'on pouvait ainsi dire ». Et ideo, anima non ascendit ratiocinando ab effectu spirituali ad causam, sed in ipso effectu, illuminatione scilicet vel motione recepta, percipit Deum operantem. Haec « sensatio spiritualis », ut dicebat Scaramelli, provenit ex passivitate animae. [Ut patet, certitudo praesentiae Dei remanet subjectiva et conjecturalis].

– Sed praesertim ex notione passivitatis illustrari et explicari potest phaenomenon maxime caracteristicum contemplationis, scilicet illuminatio sapida, quae tam vivide a mysticis describitur (cf. p. 84, nota). Hic est ille « intuitus affectivus » quem fuse explicavimus in I Parte, qui nunc in ordine supernaturali, in cognitione fidei scilicet, habetur

---

[26] Quomodo autem dona sunt « habitus » (saltem sec. doctrinam S. Thomae) et tamen ad dispositionem propriam (add. s. l.) possidentis non sunt quoad transitum ad actum, cf. R. P. Gardeil, DTV, art. « Dons », col. 1737. « Si nous utilisons l'agir divin, c'est que Dieu nous a d'abord excités, par une grâce actuelle, à nous servir du don, lequel, son tour, nous donne en quelque sorte barre sur le Saint Esprit ».

[27] praesentis] *add. s. l.*

[28] de Dieu] *add. s. l.*

tanquam effectus proprius donorum Spiritus Sancti, doni intellectus scilicet ex parte illuminationis in apprehensione, doni sapientiae, ex parte affectivitatis sapidae in judicio per connaturalitatem. Postquam igitur de passivitate mentis in communi tractatum est, oportet in particulari tum illuminationem passivam per donum intellectus, tum gustum experimentalem per donum sapientiae, explicari. Passivitas enim, seu modus suprahumanus donorum non est quid uniforme, sed variatur secundum materiam propriam circa quam versatur ; inde, distinctio specifica donorum inter se. Dona autem intellectus et sapientiae, illa sunt quae praecipuae eliciunt actum contemplationis msysticum, et ideo speciali modo examinandus est eorum modus excellens operandi, in progressiva perfectione fidei in ordine ad visionem patriae.

[105] Caput quartum. De illuminatione passiva seu de modo supra-humano doni intellectus.

In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodam modo videri potest.
I II q. 69, a. 2, ad 3

In progressu normali vitae supernaturalis, intervenire oportet, ut vidimus, aliquos habitus superiores, qui, a virtutibus theologicis derivati et ab illis regulati, perficiant illas quantum ad modum operandi, a modalitatibus facultatum humanarum illas liberantes et animam habilitantes ad illuminationem et instinctum Spiritus Sancti immediate patiendum. Hoc autem primo valet in perficienda virtute fidei, non quidem quia lumen fidei insufficiens est ad attingendum objectum suum, sed quia hoc lumen, idem manens, sed ex abundantiori infusione magis ac magis animam perfundens, limitationes habitus activi superans, immediate pendet et regulatur a Spiritu Sancto (I II q. 68, a. 2, ad 1)[1].

Ut melius hanc transformationem fidei sub illuminatione directa Spiritus perspiciamur, duplicem aspectum ejus progressus consideremus :

- primo, « per viam remotionis », in quantum fides purificatur ab omnibus inferioribus luminibus, quae erant adjumenta – extrinseca, ut patet – rationis in sua adhaesione et apprehensione, sed obstacula forent ad perfectam et supernaturalem penetrationem objecti, sive objecti finalis quod contemplatur, sive luminis formalis sub quo contemplatur. Haec est « purificatio passiva » mentis de qua longe tractant auctores mystici. « La foi toute nue ».
- secundo progresssus « per viam penetrationis », in quantum lumen fidei positive in seipsa crescit, tendens in tenebris ad intellectum eorum quae credit, non jam per applicationem [106] rationis ad revelata (prout « per rationem humana fides elucidatur » III *Sent*. d. 24, q. 1, a. 3), sed per internam quamdam exaltationem ipsius luminis quo Verbo increato inhaeremus et quo « Deus quodammodo in hac vita videri potest »[2]. Hos duos aspectus connexos doni intellectus sobrie indicat, potius quam

[1] In III *Sent*. d. 23, q. 2, q. 3, q. 3, S. Thomas sic exponit imperfectionem virtutis fidei, et necessitatem ejus perfectionis quantum ad modum. Ad rationem virtutis, ait, requiritur quod potentia per actum ponatur in ultimo et quantum ad objectum, et quantum ad modum agendi. Unde ad rationem virtutis intellectualis, duo requiruntur : 1) cognoscere verum, 2) perfectus modus in actu intelligendi, i. e. efficacia intellectus ad objectum conspiciendum. Fides autem ponit intellectum in ultimo quantum ad objectum, in quantum facit assentire, non quantum ad modum proprium ipsius intellectus, quia intellectus noster non est per fidem tantae efficaciae ut id quod credit inspicere possit. Item art. 4, q. 1 c : « Ex parte intellectus, fides non habet perfectionem, quia deficit modus, eo quod non habet conspicuam veritatem cui adhaeret »
– In eodem libro, d. 34, q. 1, a. 1 in fine, S. Doctor eamdem doctrinam tradit modo generaliori, et applicat ad distinctionem inter virtutes, quae perficiunt quantum ad objectum, et dona, quae perficiunt quantum ad modum. Vide h. l. ; sic concludit : « Virtutes perficiunt ad actus humano modo, sed dona ultra humanum modum ; quod patet in fide et in intellectu. Connaturalis enim modus humanae naturae est, ut divina nonnisi per specula creaturarum percipiat, et ad sic percipienda divina fides perficit. Sed intellectus donum de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat ». Quomodo hoc fit, explicamus statim.

[2] et quo « Deus – potest »] *add. s. l.*

explicat[3], Sanctus Thomas, aspectum purificationis potius in *Sent*. (III lib. d. 34 et 35), aspectum penetrationis potius in *Summa* (II II, q. 8). Principia theologica hic indicata evolvere et illustrare oportet per vividas descriptiones mysticorum, praesertim dionysiacorum et Sancti Joannis a Cruce.

Art. Primus. De purificatione passiva fidei per donum intellectus.

Doctrina generalis sic exponitur a S. Thoma in III *Sent*. d. 35, q. 2, a. 2, q. 2 : « Intellectus (donum scilicet) ad spiritualia ingreditur dupliciter. Uno modo, per viam remotionis, dum a spiritualibus viam quae in corporalibus invenitur removet. Alio modo, secundum quod ulterius in ipsa spiritualia virtutum defigit intuitum. In statu ergo viae, intellectus ingreditur ad spiritualia primo modo, maxime ad divina : quia in hoc perficitur cognitio humana secundum statum viae ut intelligamus Deum ab omnibus separatum et super omnia esse, ut dicit Dionysius in lib. *de Theol. myst*. c. 14, 5 … Et propter hoc munditia ponitur in sexta beatitudine, quae pertinet ad depurationem intellectus ab omnibus corporalibus ». « Munditia seu mundatio » mentis : haec vox mystica explicatur ergo et definitur a S. Doctore in terminis philosiphicis : est intelligere Deum ab omnibus separatum (=via negationis) et super omnia esse (= via eminentiae). Eadem doctrina, sed magis determinate quoad objectum mundationis habetur in III *Sent*. d. 34, q. 1, a. 4 c. [Notabis S. Thomam doctrinam suam semper fundare super Dionysium] : « In statu viae, spiritualia, et praecipue Deum, magis videmus cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est. Et ideo, quantum ad statum viae, ponitur cordis munditia, non solum a passionum illecebris, quam munditiam donum intellectus non facit, sed praesupponitur per vitam activam perfectam, sed etiam ab [1]erroribus, et [2]phantasmatibus, [3]et spiritualibus formis, a quibus omnibus docet abscedere Dionysius (lib. *de myst. theol*.) tendentes in divinam contemplationem »[4]. Hanc « depurationem » mentis appli [107] camus in concreto ad objectum fidei :

A. quoad objectum formale quod contemplatur.

---

[3] Addition marginale : Nam, quamvis conditiones generales et principia vitae contemplativae accurate exposuerit, S. Thomas non fecit tractatum ex professo de vita mystica.

[4] Cf. II II q. 8, a. 7 ubi magis synthetice, tradit et de purificatione et de penetratione (=visio) doni intellectus. « In sexta beatitudine, duo continentur, unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum praemii, scilicet visio Dei, et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia : una quidem praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus, et haec munditia cordis fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est, quae est quasi completiva, respectu visionis divinae : et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum ; et hanc munditiam facit donum intellectus. »
– Cf. I II q. 69, a. 2, ad 2 : « In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest ».
– In quacumque cognitione, jam purificatio est necessaria. Cf. *de Ver*. q. 9, a. 3 : « In acceptione cognitionis, quantum ad terminum a quo, invenitur praedicta diversitas, quia quandoque in accipiente scientiam praeexistunt dispositiones contrariae, sicut impuritas animae aut immoderata occupatio circa res sensibiles ».

Objectum formale fidei est Veritas Prima, « super omnem naturalem cognitionem creaturae existens » (II II q. 5 a. 1), i. e. Deus in sua vita intima et propria. Jam in ordine naturali, in cognitione Dei auctoris naturae, via causalitatis seu affirmationis, per quam quidquid perfectionis in creaturis invenitur, tribuimus Deo, imperfecta est et insufficiens : « magis enim videmus (Deum) cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est » (S. Thomas) ; unde uti debemus praesertim via negationis, removentes ab eo omnia quae imperfectionem implicant, et via eminentiae, qua intelligimus Deum ab omnibuis separatum super omnia esse : « nullo modo melius manifestantur divina quam per remotionem » (I *Sent*. d. 8, q. 2, a. 1), et S. Thomas concludit, semper cum Dionysio, quasi mystice loquens : « et tunc intellectus remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungitur, ut dicit Dionysius : haec est quaedam caligo in qua Deus habitare dicitur » (*ibid*. q. 1, a. 1, ad 5). Si haec dicuntur jam de ordine naturali, inelligentiae nostrae proportionato, facile perspicitur quanto magis idem processus cognitivus valeat in ordine supernaturali cognitionis fidei applicari : tunc contemplator mysticus vivide percipit Deitatem, seu Deum in sua vita intima, omnino transcendere qualemcumque cognitionem ; iterum Dionysius : « Alors, l'âme, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, entre dans l'obscurité translumineuse d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en Celui qui ne peut être ni vu ni saisi » (*Theol. myst*. c. 1) Sed quomodo fit ? In fide imperfecta, ratio elevata utitur conceptibus et formulis divina exprimentibus ; nam, cum Deus ipsismet humanis verbis uti dignatus sit, ratio scit se a veritate non deficere, si his enuntiabilibus mediantibus attingere velit Verbum Dei. Imo, qumavis motus ejus ad illa non terminetur (cf. II II, q. 1, a. 2, ad 2), tamen sese applicat ad ea, ex analogiis humanis illustrat et evolvit, et in illis quasi quiescit cum quadam satisfactione : elle se repose en ces formules et idées, satisfaite de la lumière que d'en bas elle a projetée sur les vérités doublement transcendantes de la foi. Fides autem perfecta, lumine scilicet Spiritus Sancti immediate irradiata (=donum intellectus) non amplius ita procedit, saltem principaliter ; enuntiabilia humana et species non potest utique relinquere simpliciter, nam Deus ipse nondum apparuit, immediate informans intellectum in visione directa (cf. supra, refutatio theoriae de visione attenuata in contemplatione mystica : ce n'est pas ainsi qu'on doit interpréter le *« derelinque intellectuales operationes »* de Denys) ; sed simul ac eis utitur, vivide percipit imperfectionem et [108] limitationes inhaerentes his speciebus determinatis et finitis, et, in quantum ita sunt finitae repellit illas, quia, sub illuminatione perfecta doni, quasi experimentaliter videt quod « divina essentia est aliquod incircumscriptum … quod nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest » (I q. 12, a. 2). Mais alors, tous les concepts rétrécissants ayant été repoussés avec leur mode discursif et imaginatif, il ne reste plus rien où la raison puisse se prendre ; seule la lumière de foi émerge, dégagée de la connaissance fondée sur le sensible et l'abstrait ; elle tend vers Dieu, dans une obscurité translumineuse, car Dieu ne termine pas encore son acte (ce serait la vision), et, par delà l'énontiable à clarté bornée, elle lève son regard sans plus trouver d'appui lumineux humain, et aveuglée, recueillie, unifiée, elle adhère dans la foi nue. C'est la grande ténèbre. Citare liceat aliquos textus S. Joannis a Cruce de hac purificatione passiva : « Pour être disposé à l'union divine, il faut que l'entendement soit purifié, vide de tout ce qui lui vient des sens, de tout ce qui peut se présenter à lui avec clarté, et qu'il soit intimement apaisé, recueilli et abandonné dans la Foi. Cette Foi seule est le moyen prochain et

proportionné qui peut unir l'âme à Dieu, car la Foi est en si intime connexion avec Dieu que croire par la Foi et voir la vision béatifique ont le même objet… De même que Dieu est ténèbres pour notre esprit, c'est en aveugle qu'elle éclaire notre entendement » (*Montée du Carmel* II, c. 9). Item, c. 3 : « Pour arriver à la transformation surnaturelle, l'âme doit entrer dans l'obscurité, non seulement relativement aux créatures, mais relativement à ce que la raison peut connaître de Dieu. Il faut qu'elle reste dans l'obscurité, comme un aveugle, s'appuyant sur la Foi obscure, la prenant comme lumière et guide, elle ne peut s'aider d'aucune des choses qu'elle comprend, sent ou imagine... La Foi domine toutes ces idées, ces goûts, ces sentiments et images »[5]. S. Thomas (in libr. *de div. Norm* c. 7 lect. 4) idem eodem modo dicit : « Cognoscimus Deum per ignorantiam per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis… Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapientiae, quam perscrutari non possumus ». Cf. etiam [109] Beatam Angelam di Foligno, saepe in suis visionibus[6]. Haec est contemplatio mystica : fides in ipsomet lumine auctorem et objectum suae illuminationis attingens.

Ut ex his facile deduci potest, talis « depuratio » mentis ab omnibus operationibus rationalibus – qua tales, non sine magno dolore fieri potest ; mystici frequenter hos suos dolores exprimunt in descriptionibus quae forsan nobis videtur exaggeratae in ignorantia nostra et inexperientia plenioris fidei. Non solum amovere oportet vanas curiositates et evagationes imaginativas, sed, ut aiunt mystici, « mens » quasi separatur ab « anima » (=principium operationum rationalium). Vide verba S. Catharinae Genuensis, cit. p. 73, n. 4[7], nam non possumus in hoc insistere.

– Eadem a fortiori habetur purificatio a phantasmatibus seu speciebus imaginativis. Ut diximus secundum doctrinam S. Thomae, nunquam homo in statu viae potest intelligere sine concursu phantasmatum, etiam in cognitione supernaturali[8], et mystici ab hac lege non eximuntur. Sed, sicut speciebus intellectivis utentes, repellunt tamen illas quantum ad earum limitationes – ita et species imaginativas repellunt quamvis illis utantur. Haec elevatio, hic excessus mentis extra et supra phantasmata, explicite describitur a S. Thoma, loco jam citato : « Excessus mentis, extasis, significant elevationem quamdam ab exterioribus sensibilibus quibus naturaliter intendimus ad aliqua quae sunt super hominem. Sed hoc dupliciter

---

[5] Addit auctor : « Si l'âme ne veut pas éteindre ses propes lumières, en leur préférant l'obscurité totale, elle n'arrivera pas à ce qui est supérieur, c'est-à-dire à ce que la Foi enseigne... L'âme se crée de grands obstacles dans son ascension vers ce haut état d'union avec Dieu, quand elle s'appuie sur des raisonnements, ou s'attache à son jugement ou vouloir ». (*ibid.*)
Cf. totum cap. III et IV (*Montée*, lib. II). Quomodo fides est nox pro anima.

[6] Cf. v. g. c. 26 : « Je vis en Dieu dans une ténèbre, et nécessairement dans une ténèbre, parce qu'il est situé trop au-dessus de l'esprit, et tout ce qui peut devenir (de- add. s. l.) l'objet d'une pensée est sans proportion avec lui. C'est une délectation ineffable dans le bien qui contient tout, et rien là ne peut devenir l'objet ni d'un verbe, ni d'une conception. Je ne vois rien, je vois tout : la certitude est puisée dans la ténèbre. Plus la ténèbre est profonde, plus le bien excède tout; c'est le mystère réservé ».

[7] Addition marginale : Notabis quam vivide « passivitas » mystica describitur – in hac dolorosa illuminatione.

[8] In *Boet. de Trin*. q. 6, a. 3 : « Quamvis per revelationem elevamur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia ; unde Dionysius : Impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi … » etc…
– Si Christus intelligit absque phantasmata, ratio sola est quia fuit compehensor. III q. 111, a. 2, ad 2 et art. 1, ad 2.

contingit. Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut scilicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat ; et sic in excessu mentis, sive in extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator … Alio modo, fit extasis aut raptus, cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilium rerum abstrahitur … » (*de Ver*. q. 13, a. 2, ad ult.). Cf. supra, p. 92 not. 1, ubi videmus abstractionem, etiam actualem, et non quoad intentionem tantum, fieri posse ab usu sensuum, non vero ab usu imaginationis, ita ut contemplator modum intelligendi angelicum acquirat[9]. [110] Hoc sensu intelligi debent et intelliguntur verba mysticorum, sive de relinquendis phantasmatibus, sive de relinquendis intellectualibus speciebus, de quibus ultimis nemo dubitat eas adesse in contemplatione etiam altissima. Nota caeteroquin hanc remotionem phantasmatum valde superare abstractionem jam profundam qua metaphysicus cognoscit ; nam causatur in anima ex receptione passiva luminis omnino superioris efficaciae.
Concludimus cum verbis S. Thomae, quae nunc, post dicta, plene intelligi possunt : « Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatibus… Tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis… Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit : Contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt » (II II q. 180, a. 5, ad 2)[10].

B. Purificatio quoad lumen[11] formale sub quo contemplatur.

Non solum quantum ad species – quae se tenent ex parte objecti –, habetur « depuratio mentis », sed etiam ex parte subjecti, quoad lumen intellectus.

Ad hoc autem intelligendum, revocare oportet doctrinam S. Thomae de supernaturalitate essentiali, seu quoad substantiam, luminis infusi fidei – quae doctrina est

---

[9] Solus excipitur raptus Pauli et Moysis, in quo actualis concursus phantasmatum suspensus fuit. Sed tunc isti (add. s. l.) erant amplius simpliciter viatores, sed « medio modo se habentes inter statum praesentis vitae et futurae » (II II q. 180, a. 5 c).
Fides nostra ejusdem speciei est ac fides angelorum, ratione objecti ; tamen, ratione modi intelligendi, ex parte subjecti, i. e. « psychologiae », specie diversa est, prout utitur conceptibus humanis acquisitis et abstractis, fide autem angelorum speciebus infusis.

[10] Ad confirmationem nostrae explicationis, affere (sic) liceat aliquas auctoritates. Joannes a S. Thoma (in II II q. 68, disp. 18, a. 3, n. 12 et 13) sibi objicit : Non potest esse in hac vita depuratio a phantasmatibus nisi ex aliquo raptu specialissimo ; ergo non convenit dono intellectus, quod est commune omnibus justis. Respondet : « Intelligentia potest removere phantasmata dupliciter. Uno modo per eorum carentiam et privationem, ita quod in modo intelligendi non dependeat quis a phantasmatibus. Alio modo per comparationem objecti intellecti ab ipsa, et cognoscendo objectum illud non esse sicut phantasmata, sed ab illis abstrahere, ad eum modum quo Deum cognoscimus in hac vita, scilicet per viam negationis, et remotionis … Et sic div. Thomas II II, q. 180, a. 5, ad 2 : (loco citato). Depuratio ergo a phantasmatibus per totalem carentiam et evacuationem eorum non datur in hac vita mortali ; … depuratio autem a phantasmatibus per viam remotionis comparativae et per viam negationis … possibilis est in hac vita ».
Albertus Magnus (*Comm. in Myst theol*, cap. 1, §6, ad 1 – Borguet, p. 833) « In divina contemplatione communiter non fit abstractio ab usu potentiarum inferiorum, quia remanent secundum aliquem usum, sed tantum ab actu secundum intensionem, quia anima non attendit operationibus ipsarum, et actio debilitatur, quia quando una virtus intenditur in suo actu, actus alterius virtutis debilitatur, sicut dicit Philosophus. »
Cajetanus, in I q. 84, a. 7, n. 15. (vid. ad 3um in textu S. Thomae).

[11] lumen] motivum *add. s. l.*

fundamentum doctrinae mysticae. Aliqui theologi (Molina, Lugo, etc…) actum fidei concipiunt tanquam discursivam cognitionem, certitudine signorum revelationis ultimatim innixam : motivum formale seu lumen sub quo assensus noster eliceretur, esset auctoritas Dei ut signa et miracula operantis – quae auctoritas a solis viribus rationis cognosci potest. Et ideo actus fidei, ex se, resolveretur in certitudine naturali, quamvis de facto esset supernaturalis prout infunderetur a Deo[12] : effective tantum, seu « quoad modum tendendi » (Ripalda), quasi ab extrinseco tantum, supernaturalis esset.

[111] S. Thomas et tota scola thomistica huic doctrinae, quae supernaturalis virtutum[13] theologicarum derogat, invicibiliter repugnant. Actus fidei est actus simplex, a lumine infuso preocedens, quo intellectus humanus, intrinsece elevatus, proportionatur objecto essentialiter supernaturali, Deo scilicet secundum suam vitam propriam, unde, ultimatim, innititur, non certitudini miraculorum, sed Veritati Primae se revelanti – quae ideo simul est id quo[14] et quod creditur, sicut lux est id quo[15] et quod videtur (Cajetanus in II II q. 1, a. 1, n. 11). « Lux » igitur fidei est participatio ipsius luminis Dei se cognoscentis in vita intima suae Trinitatis (« Vox Patris » in anima justa interius loquitur et docet) et non modalitas actum quemdam rationalem extrinsece perficiens « ut oportet ad salutem » ; est illuminatio secreta Spiritus Sancti qua « oculi » dantur animae ut profunda Dei scrutetur : « les yeux de la Foi » ; est inchoatio vitae aeternae prout idem objectum attingit ac lumen gloriae. Optime Scheeben : « Le motif formel de la foi est purement et immédiatement divin, et par conséquent absolument un et simple, ferme et subsistant, identique à la source première et immuable de toute vérité. D'autre part, la foi elle-même se présente comme un commerce direct, une union intime avec la parole interne de Dieu, et conséquemment avec sa vie intérieure. Et comme cette parole interne n'existait pas seulement au temps de la manifestation de la parole extérieure, mais qu'elle subsiste, en tant que parole éternelle de Dieu, dans un éternel présent, elle élève notre esprit à la participation de sa vérité et de sa vie immortelles, et l'y fait reposer » (*Dogmatique*, I, § 40, n. 681).

Si ita servatur supernaturalis absoluta actus fidei, facile patet quomodo contemplatio mystica non est nisi plenissima vita fidei, – et quomodo progreditur intrinsece in seipso lumen istius fidei in pleniori adhaesione et proprotione ad profunda Dei (cf. statum art. 2 hujus capitis). Sed insimul intelligi potest qualem « puritatem » requirat haec proportio ex parte assensus nostri ; debet enim anima[16] ab omnibus motivis inferioribus, rationi perceptibilibus sed objecto fidei improportionatis, purificari in suo assensu, et Deo inhaerere unice propter Deum loquentem, propter Verbum increatum in tenebris sese manifestans. Haec purificatio assensus subjecti – sicut illa quae est ex parte objecti – formaliter operatur per donum intellectus in quantum manifestat Veritatem Primam tanquam seipsam revelantem, et solam lucem capacem determinandi infallibilem[17] et invicibilem assensum ; omnes demons [112] trationes apologeticae, quamvis remaneant conditio[18] rationalis obsequii, apparent tanquam

[12] infunderetur a Deo] eliceretur sub infusa gratia *a. c.*
[13] virtutum] supernatur *scr. et del. post* virtutum.
[14]quo]quod *a. c.*
[15] quo]quod *a. c.*
[16] anima] iste assensus *a. c.*
[17] infallibilem] infaillibilem *a. c.*
[18] Conditio] condition *a. c.*

improportionatae ad confortandum in se hunc assensum fidei, qui ordinis omnino superioris est. Le fidèle dont la foi est faible et imparfaite – bien qu'il sache que, objectivement, métaphysiquement, la seule lumière infuse le fait adhérer au[19] motif formel de son assentiment – s'appuie cependant, plus ou moins, dans le complexus psychologique de cet assentiment, sur des motifs d'ordre rationnel, humain (tels que convenances et harmonies de la foi, pacification intérieure opérée par elle), qui facilement se mêlent à la pure adhésion surnaturelle. C'est en vue de dégager la lumière de foi de tout mélange, que, au cours de l'ascension mystique, Dieu permet de violentes et douloureuses tentations contre elle[20], dans lesquelles les appuis rationnels, les harmonies et splendeurs humaines de la foi s'évanouissent, et seule demeure la certitude transrationnelle du Verbe incréé se révélant dans la nuit obscure de l'esprit.

Art. secundus. De vi penetrativa luminis fidei, in dono intellectus.

Purificationes supradescriptae circa objectum formale fidei, sunt potius per modum dispositionis ad perfectissimum actum fidei, quasi removentes prohibens ; nunc positivum progressum luminis in seipso oportet explicare, seu penetrationem doni intellectus in apprehensione divinorum.

A. S. Thomas definit « intellectum » doni : « acuta perspectio divinorum » (II II q. 49, a. 2, ad. 2), « manifestatio », « penetratio » (II II q. 8, a. 6 et ad 3), « perceptio » (*ibid*. a. 5, ad 3). Virtus enim fidei duo habet in suo actu : assensum et cogitationem. Cf. II II q. 2, a. 1 ; ex parte assensus, omnino perfecta est et certitudinem infallibilem[21] affert ; sed, quia objectum ejus remanet absconditum, intellectus non habet plenam satisfactionem, et, nonobstante sua firma adhaesione (ex motione voluntatis), « agitatur », seu movetur et tendit ad sui determinationem, ad manifestam visionem. « Ex hoc ipso quod intellectus terminus non est, remanet motus intellectui, in quantum naturaliter tendit in sui determinationem » (III *Sent*. d. 23, q. 2, a. 2, q. 1, ad 2). Credere est cum assensu cogitare. « Unde, concludit S. Thomas, fides consistit media inter duas cogitationes, quarum una inclinat voluntatem ad credendum (=est inquisitio apologetica), alia vero (scilicet post assensum) tendit ad intellectum eorum quae jam credit » (*ibid*.)[22]. In hoc vehementi appetitu intellectus plene satiantis, sese inserit vita mystica, quae jam affert aliquam satisfactionem hujus desiderii per illuminationem doni Spiritus Sancti, et quae, per quamdam « visionem [113] imperfectam » (II II q. 8, a. 7) est praelibatio vitae aeternae. Nam « duplex est visio Dei, ait S. Thomas, una perfecta, per quam videtur Dei essentia ; alia imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est… Et utraque visio pertinet ad donum intellectus ; prima quidem ad donum consummatum, secundum quod erit in patria ; secunda vero ad donum intellectus inchoatum quod habetur in via » (*ibid*. q. 8, a. 7).

---

[19] le fait adhérer au] est le *a. c.*
[20] Elle] la foi *a. c.*
[21] infallibilem] infaillibilem *a. c.*
[22] Cf. II II q. 8, a. 5, ad 2 : « Fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur ; intellectus importat quamdam perceptionem veritatis… ».

B. Ut autem natura hujus visionis imperfectae, seu penetrationis progressivae sub illuminatione doni plenius definiatur in sua supernaturalitate essentiali (secundum praedicta in art. 1°), comparare illam oportet cum speculatione theologica, quae et ipsa est quaedam penetratio divinorum, sed, ex se, rationalis, i. e. operata sub lumine rationis sese applicantis ad revelata. Speculatio theologica enascitur, etiam ex « cogitatione » fidei quaerentis intellectum, sed viis humanis et rationalibus quaerentis. Ratio humana enim, sedulo, pie et sobrie quaerens, acquirit aliquam mysteriorum intelligentiam, illuminando illa ex his quae naturaliter cognoscit, ex suis principiis, etc… et ita quoddam corpus scientificum construit, quo revera « roboratur et nutritur fides » (S. Augustinus). Sed haec[23] rationalis explicatio fidei, ex se, remanet – in sensu primitivo hujus vocis – « speculatio », quae fieri potest sine gratia habituali et sine caritate, saltem in hoc vel illo individuo.

E contra penetratio mystica, a dono intellectus procedens, gratiam et caritatem supponit, seu intelligentiam et voluntatem[24] requirit quae sit rectificata circa finem ultimum (cf. II II, q. 8, a. 5) ; et ita, « quasi ex habitu gratiae procedit » (II II, q. 9, a. 3, ad 3) et non ex applicatione rationis ad revelata. Et ideo illi duo processus intellectivi sunt specie diversi, imo et separabiles de facto. Le développement contemplatif de la foi dans le mystique n'est pas homogène au développement proprement spéculatif de la foi dans la science théologique ; ils procèdent de principes, de lumières différentes (l'un de[25] la lumière même de foi croissant intrinsèquement par illumination directe de l'Esprit, l'autre de la lumière de la raison informée par la foi), et il est indéniable qu'en fait, trop souvent, ils sont séparés ou du moins[26] très inégalement poussés. Il faut les unir, pour leur mutuelle croissance ; et il est aussi regrettable de se borner[27] à la spéculation théologique, que dangereux de s'abandonner à la seule contemplation mystique ; et le fait même de les poser ainsi à part (pour les besoins de l'analyse) choque, tant il est vrai que « la Théologie » implique ces deux processus, complémentaires l'un de l'autre. Cependant, étant donné leur diversité, on conçoit très bien que les simples d'esprit puissent avoir une plus profonde connaissance de Dieu, du Christ, de la grâce, que certains théologiens, i. e. secundum penetrationem sapidam doni, [114] non secundum extensionem explicationis analyticae et scientificae. Mais, ce qui ressort de là, et que nous voulons mettre en relief, c'est la valeur formellement et strictement surnaturelle de l'intellectus mystique – ou dévelopement plénier de la lumière en elle-même –, par opposition à la valeur humaine, naturelle de l'intellectus scientifique du spéculatif. Ainsi est éclairée la nature propre de la pénétration lumineuse dans la contemplation.

C. Unde, contemplatio mystica non fit per infusionem novarum specierum (nisi concomitanter, per aliquam gratiam gratis datam), nec per quoddam lumen superadditum fidei, sed per intrinsecam[28] roborationem et exaltationem ipsius luminis fidei sub actione directa Spiritus Sancti. Qui tenent supernaturalitatem essentialem et absolutam fidei, non mirantur illam ad talem altitudinem, post passivas purificationes, pervenire ; et, in contemplatione mystica, attendunt – tanquam ad elementum formale – ad hanc plenitudinem

---

[23] haec] ex *a. c.*
[24] et voluntatem] *add. s. l.*
[25] de] *add. s. l.*
[26] du moins] *add. s. l.*
[27] borner] boner *a. c.*
[28] intrinsecam] intrinsecam et *a. c.*

normalem et eminentem fidei, potius quam ad phaenomena miraculosa concomitantia, quae aliquando (im forsan saepius) Deus operatur per gratias gratis datas aut similia adjutoria[29] in anima, ut liberet illam ab impedimentis quibusdam quae extrinsece limitarent expansionem ipsius luminis fidei. Haec est igitur « visio imperfecta »[30], in qua animae ita inebriantur, ut – simul ac affirmant tenebras viae permanere – describant illam tanquam auroram caelestis visionis, tanquam quamdam disparitionem fidei. « Par la communication de mon essence (ait Deus ad S. Magdalenam de Pazzi), je répands en vous une connaissance de moi si profonde, si claire et si intime qu'elle vous force en quelque sorte d'avouer que vous n'avez plus la foi, et c'est ce que j'appelle disparition de la foi, parce que cette connaissance est tellement claire qu'elle paraît moins appartenir à la foi qu'à la vision… Cette infidélité très fidèle est un vêtement nuptial dont l'âme est justement glorieuse, un vêtement tissu de lumière et de ténèbres, et semblable à celui qu'on me prête en disant que je suis revêtu de la lumière comme d'un vêtement, et que j'habite au milieu de ténèbres inaccessibles…Le vêtement de l'âme, ainsi privée de foi est donc comme le mien, composé de lumière et de ténèbres ; mais comment ? Elle se glorifie de ne pas connaître Dieu : voilà les ténèbres ; et cependant elle le connaît si bien, qu'elle en perd en quelque sorte la foi : voilà la lumière… Elle est donc tout à la fois dans la lumière et dans les ténèbres, et c'est là précisément cette grande foi sans foi dont je vous ai parlé. » (*Œuvres* part. IV, c. 17)

– Nunc, post tractatum de « intuitu » mystico, explicanda remanet « affectivitas » contemplationis mysticae (cf. I Pars ; de duplici proprietate contemplationis). Unde : de gustu passivo seu de sapida connaturalitate, in dono sapientiae.

---

[29] aut similia adjutoria] *add. s. l.*

[30] Il n'y a pas d'appel de note, mais il semble qu'il faille placer ici la note en question : Ut patet, haec « visio imperfecta », ut dicit S. Thomas, nullo modo idem dicit ac « visio attenuata », quam supra damnavimus cum S. Thoma. Nam, haec visio imperfecta omnino remanet intra ordinem fidei, et tantum secundum qid « visio » dicitur.

[115] Caput quintum. De affectiva « compassione » ad divina in dono sapientiae.

Deficiente tempore, imperfectum relinquam hoc ultimum caput, in quo passivitatem mysticam, ex parte affectivitatis in cognitione experimentali contemplationis explicare oporteret secundum principia supraposita.
Sat facilis est haec ultima pars, praesertim duce Joanne a S. Thoma, qui de hac materia profunde tractavit (in I II^{ae}, q. 68-70, disp. 18) ; ille enim magnus theologus, dum elementum intellectuale contemplationis nonnisi breviter explorat, fuse et pulchre elementum affectivum illustrat per doctrinam de connaturalitate (« patiens divina » II II, q. 45, a. 2).
Conclusio, intenta sed nec ipsa perfecta, fuisset de mysticismo Sancti Thomae (De la valeur mystique de l'intellectualisme de S. Thomas).

Haec pro nunc sufficiant, de actu supremo et perfectissimo vitae humanae sive in ordine naturali, sive praesertim in ordine supernaturali.

Index citationum biblicarum

Index nominum auctorum

Z